د. فيصل غازي مجهول

قضايا إسلامية معاصرة

نقد ابن رشد لإلهيات ابن سينا

دار الهادي

قضايا اسلامية معاصرة

سلسلة كتاب دوري يصدرها مركز دراسات فلسفة الدين في بغداد

رئيس التحرير

عبد الجبار الرفاعي

نقد ابن رشد لإلهيات ابن سينا

الطبعة الثانية

١٤٢٩هـ ـ ٢٠٠٨م

ISBN 978-9953-510-38-5

الأفكار والآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن مواقف واتجاهات يتبناها مركز دراسات فلسفة الدين في بغداد أو دار الهادي في بيروت .

دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع

هاتف:03/896329-01/550487- فاكس:541199- ص.ب:25/286غبيري - بيروت - لبنان

Tel.:03/896329-01/550487-Fax:541199-P.O.Box:286/25 Ghobeiry-Beirut-Lebanon

E-Mail: daralhadi @ daralhadi.com - URL: http: //www. daralhadi.com

قضايا اسلامية معاصرة

نقد ابن رشد لإلهيات ابن سينا

د . فيصل غازي مجهول

مركز دراسات فلسفة الدين في بغداد

دار الهادي
للطباعة والنشر والتوزيع

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

لقد بحث كثير من الباحثين في فلسفة ابن سينا(٣٧٠ـ٤٢٨هـ)/ (٩٨٠ـ١٠٣٧م)، وفلسفة ابن رشد (٥٢٠ـ٥٩٥هـ)/ (١١٢٦ـ١١٩٨) واستنتجوا نتائجَ مختلفة. وقد وصفوا ابنَ سينا بأوصاف مختلفة، وصلت إلى حد التناقض. ونسبوا ابنَ رشد أيضاً إلى مذاهب واتجاهات عدة: إلى الفلسفة العقلانية، المادية، المثالية، الممهد إلى فكر عصر النهضة... الخ. وإن بعضاً من هذه المحاولات ترمي إلى تأصيل الفلسفات المعاصرة كي لا تكونَ عنصراً داخلاً في بيئة لا تتقبله. فنسبة المادية إليه محاوَلة للقول بأن المادية لم تكن غريبة عن تراثنا، ومن ثم فإن بالإمكان دخولها إلى فكرنا المعاصر، لا بوصفها عنصراً دخيلاً، بل عنصراً أصيلاً، فهو نوع من التبرير لفكر جديد قد لا يحتاج إليه. وينطبق الأمر نفسه على من يعامله معاملة الممثل للفلسفة القرآنية، أو غيرها. ومن هنا كانت صعوبة التعامل معه.

لم يكن الجانب النقدي في الفلسفة الإسلامية ضعيفاً، بل كان حاضراً في معظم مراحلها التي مرت بها. وقد اعتمد النقد أسساً مختلفة؛ فإما أن تُنقد المذاهب الفلسفية لمخالفتها ما قد بينه الشرع، أو من جانب فلسفي بحت. فقد كانت المذاهب الكلامية ينقد بعضها بعضاً، مستندة إلى مصادر واحدة، وغالباً ما لا تكتفي بهذه المصادر، وإنما تستعين بمناهج عقلية لتعزيز الموقف. وكانت هذه بداية الاستعانة بالعلوم العقلية اليونانية.

وقد استمدت الفلسفة الإسلامية كثيراً من عناصرها من الفلسفة اليونانية، ولأسبابٍ عدة. فقد تراكمت ترجمات الكتب اليونانية التي تمثل قمة ما وصل إليه الفكر الفلسفي وقتئذٍ، وأصبح هناك من يمثلها، وكانت النموذج الذي يحاول الفلاسفة تقليده. ولم يكن أخذ الفلاسفة المسلمين من الفلسفة اليونانية متساوياً، فقد تغلبت بعض الفلسفات على غيرها بكثير. وقد اجتذبت فلسفة أرسطو(٣٨٤ـ٣٢٢ق.م) معظم الاتجاهات الفلسفية التي ظهرت في العصر الوسيط، ووقعت فلسفات كثيرة

تحت تأثيره، وتوسعت شيئاً فشيئاً في تلخيص نصوصه وشرحها ودراستها. ولم يكن من السهل تجاوز وجهة النظر الأرسطية في الطبيعة وما بعد الطبيعة والمنطق، إذ إنها بُنيت بناءً محكماً يصعب اختراقه، كما أن الزمان قد أضفى عليه هيبةً فصار رمزاً للإنسان الكامل. كما أنهم لم يلتفتوا إلى العلم الطبيعي قبل أرسطو. وأصبحت نظريات أرسطو من المسائل التي لا يكاد يتطرق إليها الشك، ولا سيما المنطقيات[1] منها؛ إذ ساد اعتقاد بأن منطق أرسطو لا يمكن تجاوزه، أو أن يُؤتى بمنطقٍ آخر مختلف عنه، حتى أن ما أدخله الفلاسفة والمناطقة العرب أو المسلمون من المنطق الرواقي لا يُعدُّ شيئاً يُذكر إذا ما قيس بالمنطق الأرسطي، بل إن إضافاتهم إليه بشكل عام لم تكن كثيرة. وقد ظل المنطقُ الأرسطي المنطقَ الوحيدَ الذي يعترف به الفلاسفة طوال القرون الوسطى. واستمر هذا الاعتقاد بكمال المنطق الأرسطي إلى زمن كانت (١٧٢٤ـ١٨٠٤) الذي رأى أن منطق أرسطو قد خُلق كاملاً. ولم يُصحَّح هذا الاعتقاد إلا في القرن التاسع عشر، بعد أن حدثت الثورات المنطقية الكبرى التي قلبت الموازين، واستطاعت أن تقدم تصوراً آخر للمنطق يتجاوز المنطق الأرسطي. ولم يكن حال الطبيعيات مختلفاً عن المنطقيات كثيراً، فنظريات أرسطو في الطبيعة كانت لها السيادة أيضاً، ولا سيما عندما عاملوها معاملة المقدسات. ولم يتخلص منها العلم إلاَّ بعدَ عصر النهضة، فجملةٌ واحدة كانت كفيلةً بتحطيم آلاف الكتب.

وهذا يؤدي إلى القول إن الفلاسفة المسلمين قد وقعوا تحت نمط من التفكير ليس من السهل الانفكاك منه، حتى وإن بدت هناك اختلافات بينهم. فالنظرة إلى الكون المنقسم على ما فوق فلك القمر وما تحته، ووجود مبادئ مفارقة تؤثر في عالمنا، وتشبيه العالم بالجسم الحي، والنظر إلى ما فوق فلك القمر بوصفه ذا طبيعة مختلفة عما هو تحت ذلك الفلك... هذه النظرات المتشابهة قد أدت إلى الوقوع في مشكلات ذاتِ أسس متشابهة تقريباً.

وقد كان للكندي(١٨٥ ـ ٢٦٠هـ)/ (٧٩٦ ـ ٨٧٣ م) الفضل في إدخال المباحث الأرسطية في الفلسفة الإسلامية، وقد استطاع المعلم الثاني؛ الفارابي (٢٥٧ـ ٣٣٩هـ) /

(٨٧٠ ــ ٩٥٠م)، أن يثبّت هذه المباحث بصورة أدق وأكثر وتفصيلاً، ولا سيما المنطقية منها، واستمر ابن سينا مكملاً ما قد بدأه الفارابي، وصولاً إلى ابن باجة (ت٥٣٣هـ)/ (١١٣٨م) فابن رشد الذي يمثل قمةَ العودةِ إلى أرسطو خالياً من الإضافات، وبشكلٍ كامل من المنهج إلى النتائج.

ولم يكن أرسطو الرافدَ الوحيد الذي صبَّ في الفلسفة الإسلامية، فقد كان لأفلاطون (٤٢٧ـ٣٤٧ق.م)، ولأفلوطين (٢٠٥ـ٢٧٠) بالذات، أثرٌ كبير لا يقل عن أثر أرسطو. وقد جاء هذا الأثر واضحاً في تمسك كثير من الفلاسفة المسلمين بنظرية الفيض المستمدة أصلاً من أفلوطين. وكما هو معروفٌ من الناحية التاريخية أن الفارابي كان أوَّلَ من أدخل نظرية الفيض إلى الفلسفة الإسلامية، ويمثل ابنُ سينا في هذه المسألة استمراراً له. ولكن ابنَ سينا كان قد طغى على الفارابي في الشهرة، وفي كثرة الاتباع، حتى أن مسارَ الفلسفة الإسلامية فيما بعد قد تحدَّد في رؤية ابن سينا، ولا سيما في المشرق الإسلامي، ولم ينجُ من هذا التأثير حتى المتكلمون والمتصوفة. فقد استطاع هذا الفيلسوف أن يطبع الفلسفة فيما بعد بطابعه، وبقي هذا الطابع مستمراً بعده بوقت طويل. أما الحملة التي قادها الغزالي (٤٥٠ ـ ٥٠٥ هـ)/(١٠٥٨ـ١١١١م) ضد الفلسفة، فلم تؤثر كثيراً في استمرار الفلسفة في المشرق الإسلامي. فقد شاع رأيٌ بين الدارسين مفاده أن الغزالي قد وجه ضربة قاضية إلى الفلسفة لم تقم لها قائمة بعده، ويبدو أن في هذا الرأي شيئاً من المبالغة؛ إذ إن الفلسفة استمرت في المشرق وإن كانت محدودة؛ إذ إن معظمَ الذين جاؤوا بعد ابن سينا شراحٌ لفلسفته، لا منتجون لفلسفة جديدة. وهذا لا يعني أن نقد الغزالي كان ضعيفاً، بل بالعكس كان من أقوى ما وُجه إلى الفلسفة، وكان مبنياً على حجج قوية. ومن الأسباب الأخرى التي أدت إلى القول بهذا الرأي، بروز أسماء في الفلسفة كانت قد حققت شهرة وحضوراً كبيراً وهم فلاسفة المغرب، ابن باجة وابن طفيل (ت٥٨١هـ)/ (١١٨٥م) وابن رشد، وكان أبرزهم وأكثرهم تأثيراً ابن رشد الذي اشتهر عند الأوربيين أكثر مما اشتهر عند

العرب وفتئذٍ. وقد سخر كثيراً من جهده الفلسفي لنقد الغزالي، وربما كان الغزالي يمثل مشكلة له أكثر مما مثل مشكلة لدى فلاسفة المشرق.

وقد سعى ابن رشد إلى العودة إلى أرسطو خالياً من أية إضافة؛ ذلك أنه رأى الفلاسفة اللذين جاؤوا بعد أرسطو قد صدروا عنه ـ بشكلٍ أو بآخر ـ وإلا لو لم يكونوا كذلك لما جاز له أن ينقدهم لخروجهم عنه. فلا ينقد الخارجين عن الأرسطية كلياً بالأدوات نفسها التي ينقد بها أولئك الذين خرجوا عنها جزئياً. ولو لم يكن بين ابن رشد وابن سينا نقاطُ اتفاقٍ لما كان يمكن أن يوجّه له كلٌّ ذلك النقد.

وقد استوجبت العودةُ إلى أرسطو والاكتفاء به فلسفياً، التخلصَ من الإضافات التي أضيفت إليه، وليس هناك ما يبرر ـ عند ابن رشد ـ إضافةَ شيء إلى أرسطو أو الخروج عنه، لأنَّه يمثل كمالَ الفلسفة، وأن أيَّةَ محاولة للخروج عن ذلك الكمال تُعدُّ نقصاً. ونتج عن هذه النظرة أنه وقف ضد أي تجديد أو إضافة. ومن هنا التزم بمهمة شرح النص الأرسطي، والتصدي لأية عملية نقدٍ له. وإذ كان محكوماً بالنص الأرسطي فإنه كان يقيس النظريات الفلسفية الأخرى عليه. فقد ارتبطت الفلسفة بأرسطو، فكان أرسطو هو الفلسفة. وقد ألغى بذلك جميع المحاولات التي قام بها اللاحقون، لأنها لا تمثل شيئاً بالنسبة إلى أرسطو. وأية بدائل تُقدم لا تعدُّ مقبولةً ما لم تتطابق والنسق الأرسطي.

وتحتمل النصوص الفلسفية بطبيعتها الكثير من التأويلات؛ وذلك لاختلاف دلالات مصطلحاتها من زمان إلى آخر، أو من مكان إلى آخر ،هذا إذا أُخذ النصُّ بحدِّ ذاته من غير دخول عواملَ خارجيةٍ عليه، أما إذا دخلت العناصر الخارجية كالعصر الذي كتب فيه، ولمن كتب، فإن التأويلات ستزداد وتتسع، إلى حد التناقض. وحتى إن كان لهذه العوامل أثر حقيقي في إنتاج النص، فإن معرفتها بشكل دقيق تبقى متعذرة، وهذا لا يعني الكفَّ نهائياً عن القيام بمحاولة الكشف عنها، وإنما أقصد التخفيفَ منها؛ لعدم دقتها.

وقد كانت الحاجة إلى تأسيس العقائد الدينية على أسسٍ عقلية نظرية من الأمور التي عمل على تحقيقها المتكلمون والفلاسفة. وهذا ليس بالأمر الغريب على طبيعة الفكر الديني، ففي البداية دائماً يكون الدين بسيطاً ولا يحتاج إلى إثباتات معقدة، وإنما يأتي التعقيد مع مرور الزمن والتحديات التي تواجه الدين، سواء كانت تحديات داخلية أو خارجية. وإن الاستعانة بالمناهج الفلسفية أو العقلية هو ما فعله المتكلمون الأوائل عندما واجهتهم مشكلات جديدة فرضتها طبيعة المرحلة الجديدة التي دخلوها. وكانت من بين المشكلات المهمة التي دار الجدل والنقاش فيها مشكلة الإلهيات أو مبحث الألوهية. وكان النظر إلى هذه المشكلات في صدر الإسلام بسيطاً لم يدخله التعقيد بعد، وذلك راجع إما للنهي عنها خشيةَ الفرقة، أو لأن مثل هذه المشكلات لا تظهر إلا بعد أن يحدث تراكم معرفي يؤدي إلى ظهورها على الساحة الفكرية. أو يمكن القول إن كلا العاملين قد أسهم في عدم ظهور مثلها في وقت مبكر.

وقد عُني بالإلهيات معظمُ فلاسفة الإسلام، بل هي من أهم الموضوعات التي ناقشوها. وخروج المفكر ـ إن كان متكلماً أو فيلسوفاً ـ عن دائرة الإلهيات، هو ما يُعد أمراً غريباً. ولذا نرى أن المشتغلين بتخصص معين ـ مثل المنطق ـ لم يحققوا ما حققه الآخرون من شهرة أو أثر في مجرى الفلسفة، مثل الكندي والفارابي وابن سينا والغزالي وابن رشد... ولا يعني هذا التقليل من قيمة المختصين الآخرين، بل أقصد أن أثرهم كان محدوداً بالقياس إلى من أبدى موقفاً من الإلهيات. لأن الموقف من الإلهيات هو ما يحدد طبيعة فكر الفيلسوف.

ويرى حسام الآلوسي أن ليس هناك فكر كلامي وآخر فلسفي " نعم هناك مدارس كلامية وأخرى فلسفية، ولكن الوشائج قوية بين هذه المدارس والتفاعل مستمر بينها "[٢]. ولا يرى حقاً في وضع ابن سينا ورفاقه بين الفلاسفة والغزالي والرازي (٥٤٣ ـ ٦٠٦هـ)/(١١٤٨ ـ ١٢٠٩) والشهرستاني (٤٧٩ ـ ٥٤٨هـ)/(١٠٨٧ـ١١٥٣) وغيرهم بين المتكلمين. لأن هناك فكراً إسلامياً يشمل الفلاسفة والمتكلمين على

حد سواء، وله سمات واحدة[٣]. فليست دائرة الكلام منفصلة، في الفكر الإسلامي، عن دائرة الفلسفة تمامَ الانفصال، فهناك تداخل بينهما. بل تكاد الحدود بينهما تتلاشى في بعض الموضوعات، وتكاد تختلط المناهج المستعملة أيضاً. فالكندي، الذي يعد الرائدَ الأول للفلسفة الإسلامية، لم يتخلص من كثير من الآراء الكلامية، ولا سيما الاعتزالية منها، وينطبق هذا على غيره أيضاً. واختلاط الفلسفة بالكلام هو ما نبه إليه الفلاسفة أنفسهم، ألم يتهم ابن رشد الفارابي وابنَ سينا بخلط علومهم الإلهية بعلوم المتكلمين، وبخاصة الأشاعرة منهم؟

وإذا كان هذانِ الفيلسوفانِ ـ وهما أكبرُ علمين من أعلام الفلسفة الإسلامية ـ قد مزجا العلم الإلهي بعلوم المتكلمين، فماذا نقول عن بقية الفلاسفة؟ أما إذا انتقلنا إلى ابن رشد، فنراه قد اتهم الآخرين بما قد وقع به هو نفسُه. فبعضٌ من آرائه لا تخرج عن آراء المتكلمين. ولا يعني هذا التطابقَ التام بين موضوعات الكلام والفلسفة، بل يعني الاشتراك بتناول تلك المشكلات. فما كان ابن سينا، أو ابن رشد، يفكر خارج دائرة الكلام. فهناك مشكلات فلسفية إلهية حاول كل من الفلاسفة والمتكلمين أن يقدموا حلاً لها، كلٌ بحسب مصادره. وكلٌ قد استعمل العقل للوصول إلى حلها. فلم يكن المتكلمُ محكوماً بالنص الديني وحده، وإلاَّ لَمَا استطاع أن يجادل ويناظر من لا يعترف بهذا النص، وإنما كان للعقل دور فعال في طرح المشكلة وحلها. ومع ذلك تبقى هناك فروقٌ أساسية بين المتكلمين والفلاسفة، منها أن معظم الفلاسفة كيمياويون فيزياويون فلكيون أطباء موسيقيون، بينما لم يكن المتكلمون معنيين بهذه العلوم.

وقد كان موضوع نقد ابن رشد لابن سينا من المحاور المهمة في فلسفته. وقد أراد بعض الباحثين أن يخففوا من هذا النقد، إذ لم يروا فيه أكثر من أنه خلاف داخل الدائرة نفسها، ورأوا أن نقده للغزالي كان أشد، بينما رأى آخرون أن نقده لابن سينا كان أشد وأقوى، إذا أخذنا بالحسبان أن نقده للغزالي كان نقد فيلسوف لمتكلم، بينما نقده لابن سينا كان نقد فيلسوف لفيلسوف. ولم يكن نقد ابن رشد

لابن سينا في الإلهيات (أو ما بعد الطبيعة) فقط، بل كان ينقده في الطبيعيات والمنطقيات أيضاً، ولكنَّ نقدَه له في تلك الموضوعات ليس بمثل أهمية نقده له في الإلهيات، إضافةً إلى أن الإلهيات هي المحور الأساس عند الفيلسوف.

وقد أثار هذه المسألةَ مؤخراً، وأعطاها أبعاداً أخرى محمد عابد الجابري، وكانت إحدى النقاط التي بنى عليها تفرقته بين فلاسفة المشرق، مُمثلينَ بابن سينا، وفلاسفة المغرب، ممثلينَ بابن رشد. وقدَّمَ رؤيةً جديدة للتراث أثارت الكثير من الدراسات والبحوث. وقد استطاع أن يوجه الأنظار إلى تلك المسألة حتى أصبح كثيرٌ من موضوعات الفكر العربي المعاصر يدور حول الجابري، إما دفاعاً عن أفكاره، أو نقداً لها. واستطاع أن ينفذ إلى أذهان باحثينَ كبار معارضين له أشدَّ المعارضة، فأصبحوا يقوِّمون كلَّ موضوع على قدر اقترابه أو ابتعاده عنه، وكأنما أصبحوا يفكروّن من خلاله. ولستُ هنا في معرض تقويم ما طرحه الجابري من أفكار، فقد أُلفتْ في هذا المجال كتبٌ وبحوثٌ كثيرة، تناولتها بشكل مفصل، ومنها كتاب «نقد نقد العقل العربي» لجورج طرابيشي، و «نقد العقل العربي في الميزان» ليحيى محمد، و «مفهوم التراث عند محمد عابد الجابري» لحسام الآلوسي. وفي بحثي هذا لم أضطر إلى نقد وجهة نظره بشكل مباشر، إذ هو ليس موضوعاً يدور حوله، ولكن من الممكن أن يرى القارئ مواضع النقد من خلال تناولي للموضوعات ومعالجتها.

وسأشير في الفقرات الآتية إلى أهم الباحثين الذين بحثوا في هذا الموضوع، مع العلم أن بحوثهم متفاوتة من حيث الحجم والأهمية. وقد استفدت منهم استفادة مباشرة، واستشهدت بآرائهم كما سيُرى في الفصول القادمة، وأعدُّ بحثي مكملاً لما قد بدؤوه.

وأول من بحث في هذا الموضوع محمد يوسف موسى، وذلك في بحثه «الإلهيات بين ابن سينا وابن رشد». ويرى أن كلاً من ابن سينا وابن رشد (مثل سائر الفلاسفة المسلمين)، قد أحس بالحاجة الماسة إلى التوفيق بين ما عرفاه من فلسفة الإغريق، وما جاء به الإسلام من عقائد دينية(٤). ويؤكد أهميةَ مسألة التوفيق بين

الدين والفلسفة عند الفلاسفة المسلمين، ويقول: «ربما كان ما أتوا به من جديد في تاريخ الفكر الفلسفي يتركز في هذه الناحية وحدها»[٥]. ويرى أن ابن رشد كان يقف موقفين من ابن سينا: «يقف مع ابن سينا ضد الغزالي، حين يراه متفقاً معه في الرأي، أو حين يراه قد صدر عن فلسفة أرسطو بعبارة اخرى، فهو حينئذٍ قد يضيف لمذهبه سنداً جديداً، أو يجليه بشيء من الإيضاح والتفصيل... ومن جهة أخرى حين يراه يخالف المعلم الأول فابتدع ما لم يذهب إليه، نراه ينعى عليه هذا ويلومه بشدة من أجله، مبيناً أنه أتاح الفرصة للغزالي لمهاجمة الفلسفة والفلاسفة عامة، بينما ابن سينا ـ أو هو والفارابي معه ـ هو الذي يستأهل الرد وحده»[٦].

إن غرض ابن رشد ـ كما يرى موسى ـ هو بيان الحق، سواء أكان مع ابن سينا، أم مع الغزالي. وعندما يوضح موسى طريقة إثبات وجود الله عند ابن سينا يقول بأن ابن سينا بعدّه فيلسوفاً لم يرتض مسلك المتكلمين من الاستدلال على وجود الله وإثباته بآثار هذا الوجود؛ أي وجود العالم. ويرى أن ابن سينا قد أعرض عن دليل أرسطو لإثبات المحرك الأول لأنه (أي الإله) لا فعل له ولم يصدر العالم عنه. وقد اضطر ابن سينا «وهو أرسطي الاتجاه في الطبيعة وما بعد الطبيعة، إلى العدول عن رأي أرسطو في الإله وتصويره له ما رآه من أن القرآن نفسه يصرح بأن الله ليس علة غائية للعالم فحسب، بل هو علة فاعلة صدر عنها، ولولاها لما كان، وأنه لولا عنايته به لما بقي موجوداً طرفة عين»[٧]. وقد أراد ابن سينا ـ في دليله هذا ـ أن يرضي الفلسفة والدين كليهما. ولم يرد موسى أن يدخل في تقويم نجاح ابن سينا أو عدم نجاحه في بلوغ هدفه. وفي نهاية بحثه يقول: «ومهما يكن من ردود الغزالي وابن رشد على ابن سينا، فإن الباحث لا يستطيع أن ينكر أنه عمل على التحرر من سلطان فلاسفة اليونان القدامى، وبخاصة أفلاطون وأرسطو، ومن ثم حاول أن يكون لنفسه فلسفة مستقلة، فكان ما نعرف من مذهبه في إثبات وجود الله، وفي تفسير صدور العالم على ما فيه من كثرة عنه»[٨].

وتناول ماجد فخري هذا الموضوع في كتابه «ابن رشد فيلسوف قرطبة»، وفي البدء كان يرى أن ما يميز فلسفة ابن رشد عن أسلافه من حيث المضمون هو إنكاره للمذهب الفيضي، ذلك المذهب الذي أخذوه عن أفلوطين وبرقلس من جهة، ومن جهة ثانية نقضه لثنائية النفس والجسد وما يلزم عن ذلك من نتائج. وقد اختار ابن رشد المذهب الأرسطي بديلاً لمذهب الفيض[٩]. ويرى أن ابن رشد كان أقدر من جميع المشائين العرب على النفوذ إلى غور فلسفة أرسطو، وتنقيتها من الشوائب الأفلاطونية المحدثة التي كانت قد علقت بها على يد الشراح الاسكندرانيين الذين نسج العرب على منوالهم[١٠]. ثم يبين مآخذ ابن رشد على المشائين العرب، ولا سيما ابن سينا، بست نقاط مهمة ومختصرة[١١].

وقد تناول محمد عاطف العراقي هذه المسألة في كتابه «المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد»، وكذلك في كتابه «النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد» ، ويرى أن ابن رشد قد أراد أن يبين الأخطاء التي وقع فيها ابن سينا، وأن يفرق بينها وبين الآراء الأرسطية. «فابن رشد إذن يعلم تماماً أن ابن سينا لم يفهم في بعض مواضع فلسفته مذهبَ أرسطو كما ينبغي أن يكون الفهم، ولم يُدرك بعض أبعاد الفلسفة الأرسطية كما ينبغي أن يكون الإدراك»[١٢]. ويرجع العراقي سببَ خلط ابن سينا في مذهبه الفلسفي بين الأرسطية والأفلوطينية إلى مشكلة كتاب «اثولوجيا» المنسوب خطأ إلى أرسطو. وقد أراد ابن رشد أن يخلص فلسفة أرسطو من الآراء الدخيلة عليها، وأراد أن يقدم مذهب أرسطو إلى العالم الإسلامي خالياً من أخطاء الشراح والمفسرين[١٣].

ويرى أن «نقد ابن رشد لابن سينا لا يقلُّ أهميةً عن نقده للغزالي، بل يعد في الواقع أكثر أهمية من نقده للغزالي، وخاصة إذا وضعنا في الاعتبار أنه نقد فيلسوف لفيلسوف أما بالنسبة للغزالي، فإنه نقد فيلسوف لمتكلم أشعري صوفي»[١٤]. ويؤكد العراقي أن هدف ابن رشد كان في تمييز فلسفة ابن سينا عن أرسطو. ويرى كذلك أن هذا لا يعني أن آراء ابن رشد تختلف عن آراء ابن سينا كلها، فهو يدافع عن ابن سينا ضد الغزالي عندما يخطئ الأخير في فهم فلسفته. وإن هناك آراء كثيرة تأثر فيها

بابن سينا. ويلخص الموضوعات التي أدت بابن سينا إلى الوقوع في أخطاء يأخذها عليه ابن رشد في تأثره بمقدمات كلامية، وفي تأثره ببعض أبعاد صوفية ولا سيما في كتابه الإشارات والتنبيهات، وفي نسبته آراء إلى أرسطو لم يقل بها(١٥). ويشير إلى أن المنهج النقدي عند ابن رشد يقوم على أسس دقيقة محددة، ومن بينها «تعاطفه مع الفلسفة الأرسطية في كثير من المجالات الفلسفية التي بحث فيها، بالإضافة بطبيعة الحال إلى محاولته الانتصار للعقل، بحيث إذا وجد رأياً من الآراء لا يقوم على أساس عقلي، فإنه يجد من واجبه الكشف عن الأخطاء والتناقضات الموجودة في هذا الرأي أو ذاك من الآراء التي قال بها ابن سينا وكان مبتعداً عن العقل»(١٦).

ثم يأتي العراقي بنماذج من نقد ابن رشد لابن سينا، ويرى أن ابن رشد يحاول أن يثير الشكوك والاعتراضات على أدلة ابن سينا. ويركز دائماً في مسألة تمسك ابن رشد بالجانب العقلي. فيرى مثلاً أن ابن رشد يعترض على دليل الواجب والممكن عند ابن سينا على أساس تمسكه بالعقل وتأثره بأرسطو، «بالإضافة إلى أنه يريد أن يجنب الفلسفة الطريق الكلامي الجدلي لأنه لا يلتقي والطريق البرهاني الذي يعتبره ابن رشد أسمى صور اليقين»(١٧).

وفي عدة بحوث ومناسبات طرح محمد عابد الجابري وجهة نظره في علاقة ابن سينا بابن رشد، وبالعلاقة بين المدرسة المغربية والمدرسة المشرقية عموماً. فقد نظر الجابري إلى المدرسة الفلسفية في الغرب الإسلامي على أنها مستقلة عن المدرسة الفلسفية في الشرق الإسلامي؛ إذ إن لكل واحدة منهما منهجها الخاص ومفاهيمها الخاصة وإشكاليتها الخاصة(١٨). فقد كانت «مدرسة الفارابي وابن سينا بكيفية أخص تستوحي آراء الفلسفة الدينية التي سادت في بعض المدارس القديمة؛ وخاصة مدرسة حران، أما المدرسة الفلسفية في المغرب، مدرسة ابن رشد خاصة، فقد كانت متأثرة إلى حد كبير بالحركة الإصلاحية، بل بـ«الثورة الثقافية» التي قادها ابن تومرت، مؤسس دولة الموحدين، والتي اتخذت شعاراً لها: «ترك التقليد والعودة إلى الأصول»(١٩).

لا يرى الجابري الاتصالَ بين المدرستين ـ أي المغربية والمشرقية ـ إلا اتصالاً ظاهرياً، ويقول: «نحن نعتقد أنه كان هناك «روحانِ» و«نظامان فكريان» في تراثنا الثقافي: الروح السينوية والروح الرشدية، وبكيفية أعم: الفكر النظري في المشرق والفكر النظري في المغرب، وأنه داخل الاتصال الظاهري بينهما، كان هناك انفصال نرفعه إلى درجة «القطيعة الابستيمولوجية» بين الاثنين، قطيعة تمس في آن واحد: المنهج والمفاهيم والإشكالية»[٢٠].

ويرى أن مشروع ابن سينا الفلسفي كان يرمي إلى دمج بنية الفكر الفلسفي اليوناني في بنية الفكر الديني الإسلامي، بالاستعانة بما تبقى من بنية فكرية ثالثة، هي الفكر الديني الفلسفي الذي ساد مدرسة حران[٢١]. أما مشروع ابن رشد الفلسفي فقد كان«يقوم أساساً على الفصل بين الفلسفة والدين حتى يتأتى الحفاظ لكل منهما على هويته الخاصة، ويصبح في الإمكان رسم حدودهما وتعيين مجال كل منهما، من جهة، والبرهنة من جهة أخرى على أنهما معاً يهدفان إلى نفس الهدف»[٢٢]. ويقول: «لقد ركزنا هذا البحث على الدفاع عن أطروحة أساسية هي القول بوجود قطيعة ابستمولوجية بين فكر ابن رشد وفكر ابن سينا، قطيعة على مستوى المنهج ومستوى المفاهيم، ومستوى الإشكالية، وبإمكاننا الآن أن نضيف أن الظاهرة الرشدية لم تكن فريدة غريبة، بل كانت جزءاً من ظاهرة عامة، ظاهرة الثورة التجديدية التي أحدثتها الدعوة الموحدية في الفكر والثقافة، في كل من المغرب والأندلس، الثورة على التقليد، تقليد المشرق، في كافة المجالات في مجال الفقه ومجال النحو ومجال الكلام والفلسفة، وأيضاً في مجال الأدب والبلاغة»[٢٣]. فهناك إذن إشكاليتان مختلفتان متباينتان لم يكن هناك ما يجمع بينهما لا على الصعيد الأيديولوجي ولا على الصعيد الابستمولوجي. ويرى أن الإشكالية الفكرية ذات الأصل السياسي الاجتماعي ـ في المشرق ـ لم يكن هناك ما يبررها في المغرب والأندلس على عهد الموحدين «وهكذا وجد فلاسفة المغرب والأندلس أنفسهم متحررين من العوامل السياسية والاجتماعية والثقافية التي حركت إشكالية زملائهم في المشرق، فلم يعد

هناك مبرر ولا دافع لتلك المحاولات الرامية إلى دمج الدين في الفلسفة سواء على طريقة الفارابي أو طريقة ابن سينا، بل المشكل الذي طرح نفسه على فلاسفة المغرب كان بالعكس من ذلك تماماً: لقد عمل فلاسفة المشرق على دمج الدين في الفلسفة والفلسفة في الدين طلباً للوحدة الفكرية التي يراد منها أن تصنع وحدة المجتمع والدولة، أما في المغرب والأندلس حيث لم تكن هذه المشكلة مطروحة بنفس الشكل والحدة فسيعمل فلاسفته، وابن رشد منهم خاصة، على الفصل بين الدين والفلسفة، إنقاذاً للدين والفلسفة سواء بسواء»[٢٤].

ويرى أن ابن رشد في كتابه «تهافت التهافت» لم يكن يرد على الغزالي دفاعاً عن ابن سينا، بل كان هجومه على ابن سينا أشد وأقوى. وهو ـ أي ابن رشد ـ يجمع بين «ابن سينا والغزالي وسائر المتكلمين في المشرق في كفة واحدة ويتهمهم جميعاً بأنهم لا يستعملون الطرق البرهانية، وإنما يعتمدون طريقة الاستدلال التي لا تبلغ مرتبة اليقين في القضايا الفلسفية. فلنسجل إذن أن ابن رشد ينظر إلى الفكر النظري في المشرق كفكر واحد تجمعه وحدة المنهج»[٢٥]، وهذا المنهج هو «الاستدلال بالشاهد على الغائب». وقد استعمل ابن سينا ـ في نظر ابن رشد ـ طريقة المتكلمين ولم يلتزم بالطريقة البرهانية فسهل على الغزالي أن يعانده بالسلاح نفسه.

وقد تناول حسام الآلوسي هذا الموضوع في كتابه «دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي» في الفصل الخاص بنظرية الفيض الفارابية، إضافةً إلى كتب وبحوث أخرى. ولكن الآلوسي لم يكن يقصد الفارابي وحسب، وإنما كل من قال بها من المسلمين؛ ذلك أن نظرية الفيض لا تخص الفارابي وحده. ويقدم صورتين للنظرية: الأولى عند أفلوطين وإخوان الصفا والإسماعيلية ومسكويه (ت٤٢١هـ)/(١٠٣٠م) وبهمنيار (ت٤٥٨هـ)/(١٠٦٨م)، والصورة الثانية عند الفارابي وابن سينا، والتي كتب لها الاستمرار بعدهما[٢٦]. ويقول عنها إنها «استفادت من مقولات علم الفلك آنذاك خصوصاً نظرية بطليموس [ت١٧٠م]* المعروفة، فأصبحت العقول الفلكية المفارقة عشرة، والنفوس الكلية تسعة، بالإضافة إلى الاستفادة من مقولة تقسيم الموجودات

الثلاثي إلى واجب وممكن لجعل الصدور عن كل عقل فلكي بعد الله، صدوراً ثنائياً أو ثلاثيا، هذه الصورة ليست مصطلحاً صوفياً إشراقياً مع جملة الصوفية الاشراقية»[٢٧].

ويرى أن نقد ابن رشد لنظرية الفيض يوافق نقد الغزالي لها، ولكنه (أي ابن رشد) ينكر أن يكون ما قاله الفيضيون مذهب أرسطو[٢٨]. ويحصر انتقادات ابن رشد لهذه النظرية بإحدى عشرة نقطة مركزة جداً. ويرى أن نقد ابن رشد مهم جداً لأنه يبين ضعف مذهب المتكلمين والفيضيين، ويعطي لمذهب أرسطو ميزة التفسير الطبيعي. ثم يقول بأن أرسطو نفسه لجأ إلى العقول المفارقة لتفسير الحركة الدائمة في الأشياء[٢٩]. ويرى أن نقد ابن رشد للفيضيين، في أنهم فسروا علم الطبيعة بمبادئ علم ما بعد الطبيعة، يصلح مع كل فلسفة ميتافيزيقية تبدأ هذه البداية، لأنها لن تحل مشكلة الواقع بل ستزيفه وتفرض عليه حلولاً ومبادئ ومفاهيم غريبة عنه[٣٠].

ويصل إلى نتائج تبين أزمة المثالية في جميع مدارسها، فيقول: «فها نحن نرى الحل الكلامي يتهاوى على يد النقد والحل الفيضي، وبالعكس، كما أن الحل الأرسطي يبدو غير كافٍ لحل «مشاكل الثنائية» العديدة والتي من أجلها لجأ الفيضيون إلى ما قالوه، ولكن النقد الأرسطي يبدو أقوى من وجهة النظر الطبيعية والعلمية من الحلول الأخرى، مع معاناته من فروض شعرية قاتلة، لجأ إليها بسبب طبيعة المعرفة آنذاك ونقص مرتكزات العلوم التي على أساسها بنى مذهبه»[٣١].

ثم يبدأ ببيان الجوانب الإيجابية لهذه النظرية، ومنها أن ما قدمته هذه النظرية وما قدمه خصومها من مجادلات دقيقة حول الزمان والمكان والحركة والمادة والسببية وغيرها، كل ذلك يراه أمراً لصالح الفلسفة والعلوم... بغض النظر عن فشل أو نجاح الفروض الكبرى لهذه المدارس. وكذلك يرى أنه قد تمثل في المدرسة الفيضية انتصار الحتمية والسببية، والخط العلمي، على عكس ما تمثله المدارس الكلامية ومدارس أخرى من أن العلل الطبيعية غير فاعلة وإنكار السببية الطبيعية[٣٢].

ولم يكن الآلوسي معنياً بموضوع نقد ابن رشد لابن سينا فقط، لأن هذا الموضوع كان أحد النقاط المدروسة لا كلها. وقد كانت دراسته مركزةً أشدَّ

التركيز، إذ إنه لم يكن يرمي إلى عرض هذه النظرية وحسب، بل إلى أن يقدم قراءة نقدية لها على وفق منظور معاصر.

وتناول بركات محمد مراد هذا الموضوع في كتابه «تأملات في فلسفة ابن رشد»[٣٣] وفي الفقرة الخاصة بنقد ابن رشد لفلاسفة الإسلام، ويرى أن نقد ابن رشد لفلاسفة الإسلام لم يكن يقل حدة عن نقده للمتكلمين بعامة والأشاعرة بخاصة. ويقول: «ويتساوى استخدام هذا المنهج الجدلي العقيم في فهم النصوص الدينية وفي فهم فلسفة المفكرين السابقين على الإسلام كأرسطو، من حيث إنه يؤدي إلى نتائج غير صحيحة، وخير شاهد على ذلك النتائج الباطلة التي انتهى إليها الفارابي في محاولته للتوفيق بين فيلسوفين هما على طرفي النقيض في رؤيتهما الفلسفية، وفي البناء الفلسفي الذي يتبناه كل منهما ونقصد بهما أفلاطون وأرسطو»[٣٤]. ويلخص نقاط النقد بسبع نقاط، وواضح أنه متأثر بفكرة الجابري في هذا الموضوع.

وقد بحثت باسمة جاسم خنجر في هذا الموضوع في بحثها «نقد ابن رشد للفلاسفة في كتاب ما بعد الطبيعة»، حيث درست هذا الكتاب من الناحية التاريخية، ومن حيث ترتيب مقالاته، وأنواع الترجمات التي استخدمها ابن رشد وقيمته الفلسفية. ثم قسمت المسائل التي نقدها ابن رشد الفلاسفة فيها إلى كبرى وصغرى، وتقول: «إنني هنا ألزم نفسي بعرض هذه المسائل مع نقد ابن رشد لها، دون أن يكون لي توافق أو تأييد لهذا الفيلسوف أو ذاك... وإن المسائل النقدية بين طرفين تلزم الباحث منهجياً أن يبقى على خط الحياد دائماً دون الميل أو المناصرة لهذا الفيلسوف أو ذاك لأنهم جميعاً بمستوى علمي وفكري واحد»[٣٥]. وقد قدمتْ نقد ابن رشد للفلاسفة وللمتكلمين أيضاً، من الكندي إلى ابن طفيل، إضافةً إلى بعض الشراح اليونانيين، وفي مسائل مختلفة.

وآخر من تطرق إلى أجزاء مهمة من هذا الموضوع ـ بحسب علمي ـ هو محمد المصباحي في كتابه «الوجه الآخر لحداثة ابن رشد»[٣٦]، وقد جاء بحثه دقيقاً ومركزاً جداً، وقد بينت وجهة نظره في الفصل الثاني بشيء من التفصيل لأهميتها.

ولم أحمِّل الموضوعَ في بحثي هذا أكثر مما يحتمل، ولم أخرجه من حدوده التاريخية والمعرفية. فهو موضوع يبين نقاط الاختلاف بين فيلسوفين كبيرين في مبحث مهم من مباحث الفلسفة، تلك النقاط التي جعلت أحدهما ينقد الآخر على أساس مقياس معين في النقد. ولم يكن قصدي منه أن أقيم عليه مشروعاً معيناً، أو أفكر في أن أسحبه من مجاله الخاص إلى مجال آخر. فهو موضوع يخص تراثنا الفلسفي، وتكمن فائدته في التعرف على أسلوب من أساليب النقد الذي مارسه الفلاسفة وقتئذٍ. وقد قمت بتقسيمه على أربعة أقسام، إضافةً إلى المقدمة والنتائج. وسأختصر ما جاءت به تلك الفصول الأربعة.

تناولت في الفصل الأول، وهو مدخل مهم لنقد ابن رشد لابن سينا، طبيعةَ النص الرشدي، من حيث هو نص شارح لأرسطو، وهل الشرح عملية عقيمة لا إبداع فيها؟ أم أن الشرح يحمل بين طياته أفكاراً ومواقف؟ وقد جاء نقد ابن رشد لإلهيات ابن سينا من خلال شروحه ولا سيما «تفسير ما بعد الطبيعة»، وكذلك في كتاب «تهافت التهافت» الذي هو نصٌ مبني على نص آخر. وتناولت معنى مصطلح «الإلهيات»، وعلاقة هذا المبحث بكتاب «الميتافيزيقا» لأرسطو، وكيفية تعامل الفلاسفة المسلمين معه، ثم أجريت مقارنة بين «إلهيات» الشفاء و«تفسير ما بعد الطبيعة» من جانب، وكتاب «الميتافيزيقا» من جانب آخر. وهذا لا يعني أن نقد ابن رشد لإلهيات ابن سينا قد جاء في كتاب«تفسير ما بعد الطبيعة» فقط، بل إنه مبثوث في معظم كتبه. ولما كان الغزالي حلقة وسطى بين ابن سينا وابن رشد، فقد أوضحت تلك العلاقة التي تربط هؤلاء الثلاثة، وفي النهاية بحثت في موضوع «البرهان» الذي اعتمده ابن رشد مقياساً لنقد الفلاسفة، فحاولت الوقوف على معنى هذا المصطلح من حيث هو مصطلح منطقي قد استعمله ابن رشد استعمالات عدة.

وبحثت في الفصل الثاني في مسألة الماهية والوجود، فمهدت لها بنظرة تاريخية مختصرة، ثم أوضحت مقصد ابن سينا بعرضية الواحد والوجود على الماهية، والأسس التي اعتمدها للتميز أو الفصل بينهما. ثم بينت الأسباب التي دعت ابن

رشد إلى عدم الأخذ بذلك التميز، ونقد ابن رشد له المستند إلى عدم تفرقة ابن سينا بين دلالات المصطلحات المستعملة في هذه المسألة.

أما في الفصل الثالث فقد تناولت قسمة ابن سينا للوجود على واجب وممكن، واعتماده هذه القسمة لإثبات وجود الله. وتوحيد ابن رشد بين قسمة ابن سينا وقسمة المتكلمين، وحاولت أن أبين الفرق بين كل من ابن سينا والمتكلمين في هذه المسألة. ثم أوضحت جزئيات نقد ابن رشد لابن سينا، والبدائل التي قدمها. وأنهيت الفصل بتقويم لهذا النقد، ثم نقد لأدلة ابن رشد التي رآها أفضل من بقية الأدلة.

وتتبعت في الفصل الرابع الأسس التي قامت عليها نظرية الفيض عند ابن سينا، وما يلحقها من موضوعات ثانوية، ثم نقد ابن رشد لها الذي قام على عدّ تلك النظرية قائمةً على قياس الغائب على الشاهد. وقدمت نبذة عن هذا القياس من الناحية التاريخية، ومن ثم حل ابن رشد لصدور الكثرة عن الواحد، ورأيه في المسائل المتعلقة بنظرية الفيض التي لم ينقدها نقداً مباشراً.

وقد قمت في الفصل الثاني والثالث والرابع بعرض نظرية ابن سينا أولاً في الموضوع الذي سينقده فيه ابن رشد، إذ لابدَّ من الوقوف على النقاط المهمة من خلال نصوص ابن سينا نفسه، وغالباً ما كانت الاقتباسات من «إلهيات» الشفاء والنجاة والإشارات والتنبيهات، واستعنتُ بكتبه الأخرى التي توضح ما غمض في إلهياته. أما نقد ابن رشد، فقد استعنت بمعظم كتبه، ولا سيما «تفسير ما بعد الطبيعة» و«تهافت التهافت». وفي بعض الموضوعات اكتفيت بعرض النظرية والتعقيب عليها، أو الموازنة بين الفيلسوفين، وفي البعض الآخر قمت بنقد الموضوع.

إن هذا الموضوع ـ كما لا يخفى على أي باحث في الفلسفة الإسلامية ـ يحتمل كثيراً من الكلام. وقد حاولت أن أعطيه حقه، مستفيداً من جهود الباحثين الذي سبقوني، وما عملي هذا إلا إكمال لجهودهم واستمرار لها، وعسى أن يكون نافعاً للدراسات الفلسفية المتخصصة.

الهوامش:

---

(1) ينظر بحث علي الجابري الذي يوضح فيه مسائل مهمة عن المنطق الأرسطي بشكل عام، ومنطق «المقولات» بشكل خاص. ويرى أن كتاب «قاطيغورياس» كان «الكتاب الأكثر حظوة بين كتب أرسطو المنطقية، ليس عند تلامذة المعلم الأول، بل وعند الاسكندرانيين حتى القرن الهجري الأول، مثلما كانت له هذه الحظوة عند العرب كافة، قبل اسحق بن حنين، وبعده».

الجابري، علي: منطق المقولات عند ابن رشد بين النص الأرسطي والإنجاز العربي، مؤتمر ابن رشد، تونس ١٩٩٨، ص٥.

(2) الآلوسي، حسام: حوار بين الفلاسفة والمتكلمين، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد ١٩٨٦، ص١٠.

(3) المصدر نفسه، ص١١.

(4) موسى، محمد يوسف: الإلهيات بين ابن سينا وابن رشد، في «الكتاب الذهبي للمهرجان الألفي لذكرى ابن سينا» بغداد من ٢٠ إلى ٢٨ مارس ١٩٥٢. مطبعة مصر، القاهرة ١٩٥٢، ص٢٧٠.

(5) المصدر نفسه، ص٢٧٠.

(6) المصدر نفسه، ص٢٧٢.

(7) المصدر نفسه، ص٢٧٨.

(8) المصدر نفسه، ص٣٠٣.

(9) ماجد فخري: ابن رشد فيلسوف قرطبة ـ دار المشرق، بيروت (ط٣) ١٩٩٢، ص٦.

(10) المصدر نفسه، ص٧.

(11) المصدر نفسه، ص١٨ـ٢٥.

(12) العراقي، محمد عاطف: المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد، دار الطليعة، بيروت (ط ١)، نيسان ١٩٩٥، ص٢٠٠. وينظر أيضاً: العراقي، محمد عاطف: النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد. دار المعارف، مصر (ط٢)، ١٩٧٩، ص٧٥.

(13) المصدر نفسه، ص٢٠٠ـ٢٠١.

(14) المصدر نفسه، ص٢٠١. وينظر كذلك: العراقي: النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، ص٧٦.

(١٥) المصدر نفسه، ص٢٠٥.

(١٦) المصدر نفسه، ص٢٠٦.

(١٧) المصدر نفسه، ص٢١٦.

(١٨) الجابري، محمد عابد: المدرسة الفلسفية في المغرب والأندلس، مشروع قراءة جديدة لفلسفة ابن رشد، في: أعمال ندوة ابن رشد ومدرسته في الغرب الإسلامي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت. لبنان (ط ١) ١٩٨١، ص١٠٢.

(١٩) الجابري، محمد عابد: نحن والتراث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء. المغرب (ط ٢) ١٩٨٥، ص ٢١١.

(٢٠) المصدر نفسه، ص١٠٣. وينظر أيضاً: الجابري: نحن والتراث، ص٢١٢.

(٢١) المصدر نفسه، ص ١٠٣.

(٢٢) المصدر نفسه، ص١٠٤.

(٢٣) الجابري، محمد عابد: المدرسة الفلسفية في المغرب... ص١٥٧و١٥٨.

(٢٤) الجابري: المصدر السابق، ص٢٣٤.

(٢٥) المصدر نفسه، ص٢١٤.

(٢٦) الآلوسي، حسام: دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ١٩٩٢ ص١١٥.

• أودُ الإشارةَ إلى أنَّ أيةِ كلمةٍ أو جملة داخل أيّ نصّ مقتبس تردُ بين هذين القوسين [...]، فهي من عندي لتوضيح النص. وقد استعملتُ الأرقام (١) و(٢) و(٣) بين قوسين، للإشارة إلى الجزء الأول والثاني والثالث من أيّ كتابٍ له أجزاء، ولا سيما كتاب " تفسير ما بعد الطبيعة " لابن رشد، وكتاب " الشفاء " قسم الإلهيات، و" الإشارات والتنبيهات " لابن سينا.

(٢٧) المصدر نفسه، ص١١٦.

(٢٨) المصدر نفسه، ص١٣٦.

(٢٩) المصدر نفسه، ص١٤١.

(٣٠) المصدر نفسه، ص١٤٢.

(٣١) المصدر نفسه، ص١٤٣.

(٣٢) المصدر نفسه، ص١٥٨.

(٣٣) مراد، بركات محمد: تأملات في فلسفة ابن رشد، الصدر لخدمات الطباعة (سبسكو)، (ط ١) ١٩٨٨.

(٣٤) المصدر نفسه، ص٧٥.

(٣٥) خنجر، باسمة جاسم: نقد ابن رشد للفلاسفة في كتاب تفسير ما بعد الطبيعة (رسالة ماجستير)، إشراف عبد الأمير الأعسم، قسم الفلسفة، كلية الآداب، جامعة بغداد، ١٩٨٩، ص٦٦.

(٣٦) المصباحي، محمد: الوجه الآخر لحداثة ابن رشد، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت . لبنان (ط ١) ١٩٩٨.

الفصل الأول

مداخل لنقد ابن رشد لابن سينا

تمهيد

تمهيد

هذا الفصل مدخل لموضوع نقدِ ابن رشد لإلهيات ابن سينا، وفيه سأوضِّح عدةَ مسائل. فلما كان موضوع طبيعة مؤلفات ابن رشد ذا أهمية في أية دراسة تتعرض لهذا الفيلسوف، فقد رأيت لزاماً عليَّ أن أتناول هذا الموضوع؛ أي طبيعة النص الرشدي بوصفه شارحاً للنص الأرسطي، خاصةً وأن نقد ابن رشد لإلهيات ابن سينا كان قد أتى بالدرجة الأولى من خلال شروحه، ومن خلال متابعته للنص الأرسطي والتزامه به ومحاولته الحفاظ عليه. ثم حاولت الوقوف على معنى الإلهيات، وهي المحور الذي يدور حوله موضوع النقد، مستعرضاً آراء الفلاسفة فيها، والعلاقة بينها وبين كتاب «الميتافيزيقا» لأرسطو، وأهمية هذا الكتاب، وكيفية تعامل الفلاسفة المسلمين معه. ولما كان الغزالي حلقة وسطى بين ابن سينا وابن رشد، كان لابد من أن أوضِّح مسألة العلاقة التي يرتبط بها هؤلاء الثلاثة؛ ذلك أن جزءاً كبيراً من جهد ابن رشد كان موجهاً ضد الغزالي. وفي النهاية بحثت في معنى البرهان، وهو المقياس الذي اتخذه ابن رشد لمحاكمة ابن سينا.

١-١- الشرح الإبداعي

دار بين أوساط الباحثين في فلسفة ابن رشد خلاف أو نقاش حول طبيعة النص الرشدي، وهل هو نص أصيل أم مجرد شرح لنص آخر؟ وهل تعبر شروحاته عن رأيه الحقيقي في المسائل التي بحث فيها، أم أنها تعبر عن الفكر المشروح وحسب؟ وكان لابدَّ من الخوض في هذه المسألة قبل الدخول في تفاصيل نقد ابن رشد لابن سينا؛ لأنها تمسُّ طبيعة النص الرشدي الذي من خلاله قام بعملية النقد.

هناك أساليب مختلفة من الكتابة الفلسفية، يطرح من خلالها الفيلسوف فكرته عن الموضوعات التي شغلته. وتلك الأساليب، أو أنواع الكتابة، قد عُرفت منذ أقدم العصور الفلسفية، وحتى يومنا هذا. فمنهم من كتب فلسفته أدباً، ومنهم من اقترب من النمط العلمي، ومنهم من فضَّل ألاَّ يكتب أصلاً، وإنما اكتفى بطرح فكره شفوياً، بعد أن أيقن أن الكلام خيرٌ من الكتابة، أو لعجز اللغة عن نقل الأفكار. وكان أسلوب الشرح واحداً من هذه الأساليب.

وقبل أن تتراكم المادة الفلسفية عبر السنين، ما كان من الممكن أن يظهر أسلوب الشرح، إذ إنه يأتي لاحقاً على النصوص الأصيلة التي أثبتت حضورها في الساحة الفكرية، وأصبحت . أي النصوص . الحَكَم الذي يحكم بين الأفكار، أو المقياس الذي يتم بواسطته قياس كل الإنتاج الفلسفي اللاحق. ولم تحصل على هذه المكانة إلاَّ بعد أن مرت بصراع مع أفكار أخرى، أو منظومات فكرية أخرى. وكان نتيجة ذلك الصراع أن قاومت وثبتت. وليس هناك من مقياس واحد من الممكن أن نطبقه على قوة تلك الأفكار وصلابتها؛ إذ إضافةً إلى كونها تتمتع بتماسك داخلي يؤهلها على أن تصمد أمام النقد الموجه لها، فإن هناك أسباباً خارجية استدعت بقاءها، منها سياسية واجتماعية وأخلاقية. وهذا ما ينطبق على المنظومة الفكرية الأرسطية أكثر من انطباقه على غيرها.

ولم يظهر أسلوب الشرح في العصر اليوناني المتقدم، لأن العصرَ كان عصرَ تأسيس، لا عصر مراجعة ونقد. لكن هذا الأسلوب ظهر في العصر اليوناني المتأخر، وامتد طوال القرون الوسطى تقريباً، فكان نمطاً من التأليف شائعاً في أعمال كبار الفلاسفة، سواءٌ كانوا مسلمين أو مسيحيين. ودارت معظم تلك الشروح حول النص الأرسطي إضافة إلى النص الأفلاطوني. ونتيجةً لغزارة النص الأرسطي وما يحتمله من دخول في منظومات فكرية مختلفة تخدم أغراضاً متنوعة، تعددت الشروح عليه، وكثرت تأويلات الفلاسفة له، وأصبحوا يتنافسون في بيان غرض أرسطو في مسألة أو أخرى. وربما لم يكن هناك نص يضاهيه بكثرة ما كتب عنه إن كان شرحاً أو تعليقاً أو اختصاراً أو تلخيصاً.

وساد اعتقاد بين الباحثين مفاده أن الشرح ليس أسلوباً فلسفياً أصيلاً؛ لأنه يعتمد على نص آخر، فهو لهذا خالٍ من الإبداع، ومحكوم بالنص الأول. ولهذا الاعتقاد ما يبرره إذا ما قورن النص الذي يتعامل مع الموضوع المدروس .مهما يكن .بشكلٍ مباشر، بالنص الشارح له. ومن ثم وجهوا سهام النقد إلى الشارح لأنه غير مبدع. أما من أراد التصدي لهذه الفكرة، وأراد الدفاع عن الفيلسوف " الشارح "، فإنه حاول أن يستخرج من نصوصه ما يثبت أنه لم يكن شارحاً وحسب وإنما منتجٌ لنصٍ آخر. انطلاقاً من حسن ظنٍ بذلك الفيلسوف، ومحاولةً لإبعاده عن كل ما يقلل من قيمته.

ولكن هل يُلامُ أحدٌ لأنه مارس أسلوب الشرح؟ قد لا نستطيع أن نلوم الشارح لأنه مارس هذا الأسلوب من الكتابة، فهو أسلوب قد شاع في عصر من عصور الفلسفة، وكانت له قيمة كبرى وقتئذٍ. أما مقارنته بالأساليب الأخرى من الكتابة الفلسفية، فتلك مسألة أخرى. فما يزال أسلوب الشرح قائماً حتى الآن، وإن كان بطريقة أخرى، وبأدوات أخرى. فالنص الفلسفي يحتمل الكثير من التأويل والكثير من القراءات، وهذا ما لا يجعل الاستغناء عن الشرح والتفسير والتوضيح أمراً ممكناً. ولو كان النص واضحاً وبسيطاً لما أثار كل تلك المشكلات، فأي نصٍ فلسفيٍ خاضعٌ للتفسير والتأويل، والخروج منه بنتائج مختلفة. وكلما كان النص أكثر وضوحاً، كلما

قلت الشروح عليه، أو يمكن التعميم والقول إن أية فكرة كلما كانت واضحة وذات دلالة لا لبسَ فيها كلما كانت بعيدةً عن اختلاف التفسير. ويبدو لي أن أية فكرة يكثر الكلام فيها إنما تدل على عدم الوضوح، وعدم إمكانية التوصل إلى حسمها.

وقد مارس ابنُ رشد الشرح، بل تفوق به على الفلاسفة الآخرين، حتى أنه امتاز عنهم بشروحه الكثيرة، والمختلفة للنص الأرسطي، فكانت له شروح كبرى ووسطى وصغرى. أما شكل الشرح الكبير فهو خاص به، وكلٌ مَن مارس الشرح قبله كان يستعمل طريقة التلخيص. ويقول رينان:«من الواضح أن يكون ابن رشد قد اقتبس من مفسري القرآن هذا المنهاج في العرض الحرفي حيث يُفرق بدقة بين ما هو خاص بالمؤلف وما هو خاص بالشارح»[١]. وواضح أن المقصود بذلك توفر عامل الدقة، وعزل النص الأصلي عن النص الشارح أو المفسِّر، وقد أراد مفسرو القران أن يبقى كلام الله معزولاً عن كلام الإنسان، وذلك لقدسيته. أما ابن رشد فقد عزل أيضاً النصَّ المشروح عن كلامه في شروحه الكبرى، وذلك من أجل أن يكون الشرح دقيقاً، وكان أيضاً يحترم أرسطو إلى درجة تقترب من التقديس. فعندما يكون الشيء مقدساً فهذا يعني أنه يبتعد عن إمكانية الوقوع في الخطأ، وأن أية مشكلة تصادف من يتعامل معه راجعةٌ إليه لا إلى النص؛ أي أن الخلل يكون في الفهم لا في النص نفسه. وقد كانت شروح الفارابي وابن سينا لأرسطو متأثرة بالشراح اليونان أمثال ثامسطيوس (٣١٧-٣٨٨م) والاسكندر الأفروديسي (ت٢٠٥م) وسنبلقيوس (ت٥٣٣م) وغيرهم، وكانوا أيضاً يصنفون ما يعرف بالجوامع والتلاخيص. لكن الفضل في أسلوب التفسير الأصيل للنص الأرسطي يعود إلى ابن رشد[٢]، وتلك الدقة المتناهية في الشرح جعلت منه فيما بعد يُلقَّب بلقب «الشارح الأكبر» لأرسطو.

هذا اللقب لم يستسغْه بعض الباحثين، لأنه يوحي بعدم الابتكار، والتقليد، ومن هنا راحوا يبحثون عن فلسفة خاصة بابن رشد، ويُبرزون كتبه التي هي ليست شروحاً لأرسطو، ويعدونها الكتب الوحيدة التي تمثل رأيه الحقيقي، أما كتبه الأخرى فهي ليست أكثر من شروح، وقد لا تعبر عن رأيه الحقيقي. ومهما تكن النتائج فإننا لا

نستطيع أن ننفي عن ابن رشد أنه كان شارحاً لأرسطو بالدرجة الأولى، مع الأخذ بالحسبان أني لا أعدُّ الشرح تهمة قللت من شأنه؟ فعلى الرغم من أنه كان قد عُرِفَ بهذا اللقب عند الفلاسفة الأوربيين، فإن ذلك لم يقلل من شأنه عندهم، بل ربما لم يوجد من يضاهيه في منزلته عندهم، إن سلباً أو إيجاباً. فقد أثار من المشكلات بشروحه ما لم يُثرها منتجُ نصٍ أصيل، ولم تكن هذه المشكلة تعنيهم كثيراً، لأنهم شُغلوا أيضاً بما شُغل به ابن رشد هو نفسه من مشكلات.

لقد تأثر ابن رشد بأرسطو تأثراً كبيراً، وعبارات الإعجاب به تنطق بها معظمُ كتبه. ولم يكن الإعجاب بأرسطو غريباً عن الفلسفة الإسلامية، فمعظم الفلاسفة المسلمين نهلوا منه وعظموه، وإن كان ذلك الإعجاب والتقدير والتعظيم متفاوتاً من واحد إلى آخر، وكان ابن رشد أكثرهم إعجاباً به وتقديراً له. ويقول حسام الآلوسي بأن عودة ابن رشد إلى أرسطو «هي عودة عقل واعٍ، مطلع على تاريخ الفلسفة، ومذاهبها، وجد الحق عن وعي في مذهب من مذاهبها، شُوِّه من قبل الدارسين عن جهل أو سوء فهم»[٣]، وذلك المذهب هو مذهب أرسطو.

ويقول محمد زنبير: «أرى من واجبي، قبل كل شيء، أن أصحح نظرةً طالما ذاعت وشاعت على يد مؤرخي الفلسفة الأربيين، وهي أن ابن رشد مجرد شارح ومفسر لأرسطا طاليس...»[٤].وهو يرى أن هذا الرأي برز ونادى به عددٌ من المؤرخين والمفكرين الأوربيين تحت تأثير عوامل عدة،أولها أن هذا الرأي «يترجم عن موقف فكري ناشئ بكيفية طبيعية عن أيديولوجية أوربية مرتبطة بعصر الاستعمار فيما بين القرنين ١٩و٢٠.. وهي أيديولوجية كان من المستحيل معها النظر بموضوعية وتجرد، حتى في الأوساط الجامعية، إلى تاريخ العرب وحضارتهم وثقافتهم»[٥]. وثانيها: «اهتمام الأروبيين بالفلسفة اليونانية التي يعتبرونها أساساً لفلسفتهم جعلهم لا يقيمون وزناً لابن رشد إلا من حيث كونه مدخلاً أساسياً للفلسفة الأرسطية التي تمثل تتويجاً للمجهود اليوناني الكبير في ميدان الفلسفة فابن رشد لا يقصد لذاته، وإنما كدليل ومرشد لتراث حضاري يعتبره الأربيون بمثابة تراث قومي لهم»[٦]. ولا ينكر زنبير

استفادة ابن رشد من أرسطو، لكن الأمر الأهم من هذا في نظره هو التوجيه الجديد الذي أعطاه للموقف الفلسفي داخل المجتمع الإسلامي(٧). ومن ثم يسجل قطيعة بين أرسطو وابن رشد بناءً على اختلاف المجتمع، فيقول: «صحيح أن الفيلسوف يحاول أن يرتفع من النسبي إلى المطلق وأن يجتاز من العرض إلى الجوهر. ولكنه في محاولته تلك إنما يخاطب معاصريه بلغتهم التي يفهمونها، مستجيباً لاهتماماتهم وشواغلهم، مدركاً لموافقتهم واعتراضاتهم. ولذلك، فلا مندوحةَ لنا من أن نسجل قطيعة بين ابن رشد وأرسطو، لأن تلك القطيعة واضحة بين مجتمع أرسطو ومجتمع ابن رشد»(٨).

ولكن هل كل ما كتبه الأوربيون خالٍ من النظرة الموضوعية؟ وأين نضع كل أولئك الذين قالوا بأثر الحضارة العربية في الحضارة الأوربية؟ وعلى العموم هذه مسألة يجب ألاَّ يُقال فيها قولٌ عام لا يُفرق بين دوافع الكُتَّاب ونواياهم واتجاهاتهم، ويجب ألا يُعمَّم فيها القول. أما إذا كانوا لا يقصدون ابنَ رشد لذاته وإنما من أجل تراثهم القومي، فهذا يعتمد على طبيعة دراساتهم له، فليست كل دراسةٍ تُعنى بالفيلسوف لذاته، وإنما قد تكون من أجل فيلسوف آخر، أو من أجل ثقافة أخرى، أو من أجل غرض معين. وتبقى مسألة معرفة الدافع الذي دفع الباحث إلى الدخول في مجال من دون مجال آخر مسألة صعبة، إذ ليس من السهل القول إن جميع المشتغلين بالفلسفة الإسلامية من الأوربيين قد صدروا عن نزعة استعمارية، ولا يمكن أيضاً تنزيه الكل. وأما مسألة القطيعة بين أرسطو وابن رشد اعتماداً على القطيعة بين مجتمعيهما، فهذه مسألة غريبة، لأن هناك من المسائل الفلسفية الكبرى ما لا علاقةَ لها بطبيعة المجتمع، فهي تنتمي إلى الفكر الإنساني عامة، ولو كان كل مجتمع ينفصل عن المجتمعات الأخرى بفلاسفته ومفكريه لما كانت هناك إمكانية التواصل والاستمرار في الإنتاج الفكري بين جميع المجتمعات، ولأصبحت كل أمة تعيش على إنتاجها الفكري الذاتي، من دون الأخذ والعطاء مع المجتمعات أو الحضارات الأخرى. ثم هل كان أرسطو على وفاق مع معاصريه؟ وهل استجابوا لكل

ما كان يطرحه؟ وهل كان فعلاً يستجيب لاهتماماتهم وشواغلهم؟ ليس ذلك صحيحاً، فقد تعرض أرسطو في زمانه لسوء فهم معاصريه، كما تعرض لذلك كثير من الفلاسفة، سوء فهم أو إحساس بالخطر قد يصل إلى حد القتل. فليس هناك ما يبرر القطيعةَ بين أرسطو وابنِ رشد بناءً على اختلاف المجتمع اليوناني والمجتمع العربي. وصحيح أن فلسفةً ما تتغير من مكان إلى مكان، ومن زمان إلى زمان، ولكن لا يصل هذا إلى حد القطيعة.

وإذا عدنا إلى الشرح، فالمسألة ببساطة هي أننا لو جمعنا مؤلفات ابن رشد لوجدناها شروحاً لأرسطو بشكلٍ أو بآخر، بعيداً عن أية دوافع استعمارية، وبعيداً عن تلك النظرة التي تحاول التقليل من شأن ابن رشد. وهذا لا يعني أن الشرحَ عمليةٌ آلية لا إبداعَ فيها، وهذا ما سأوضحه لاحقاً. وما أرفضه هو أن نُعلي من شأن ابن رشد بقولنا إنه لم يكن شارحاً. فقد أخذ ابن رشد على عاتقه مهمةَ شرح النص الأرسطي، وتنقيتِه من كل ما علق به من أفكار وآراء دخيلة عليه، ولا سيما الأفلوطينية. ويقول إدوارد جونو: «مع ذلك، وكأكثر أمثاله في الدين، فقد أدخل ابن رشد في شروحاته عناصرَ كثيرةً من الأفلاطونية الحديثة»(٩). ولكن هذا الرأي ليس صحيحاً إذ إن ابنَ رشد في هذه المسألة لا يتساوى مع بقية الفلاسفة المسلمين. وإن كان هذا الحكمُ ينطبق على معظم الفلاسفة المسلمين، فهو لا ينطبق على ابن رشد.

وقد اختار هذا الأسلوب في الكتابة، وفضله على غيره من الأساليب، اعتزازاً بأرسطو واعتقاداً منه بصدق ما جاء به، وبرع فيه وتفوق على الشرَّاح الآخرين، فكان معظم أعماله المهمة عبارة عن شروح للنص الأرسطي. وكان يرى أن من الواجب شكرَ المحدثين مع المتقدمين «ذلك أن القدماء يتنزلون من المحدثين منزلة الآباء من الأبناء إلا أن ولادة هؤلاء أشرف من ولادة الآباء لأن الآباء ولدوا أجسامنا والعلماء ولدوا أنفسنا فالشكر لهم أعظم من شكر الآباء والبر بهم أوجب والمحبة فيهم أشد والاقتداء بهم أحق فهو يقول[أي أرسطو] مؤكداً لهذا الغرض أنه ليس ينبغي أن نقتصر من شكر من سلفنا على شكر الذين علمونا آراء صادقة وهم الذين رأينا مثل

رأيهم بل ومن لم نرَ رأيه فإن هؤلاء أيضاً بما قالوا في الفحص عن الأشياء خرجوا عقولنا وأفادونا بذلك القوة على الإدراك الحق»[١٠]. وقد كان قوله هذا شرحاً لقول أرسطو؛ أي أن هذا الرأي يعبّر عن رأي أرسطو في القدماء الذين سبقوه وأسهموا في بناء المعرفة، سواء منهم الذين أخذ برأيهم أو الذين لم يأخذ برأيهم. ويقول ابن رشد أيضاً: «وإذا كان هذا واجباً على أرسطو مع قلة ما كان عندَ مَنْ تقدَّمه من معرفة الحق وعظم ما أتى به من الحق بعدهم وانفرد به حتى أنه الذي كمل عنده الحق فكم أضعاف ما وجب عليه من الشكر يجب على من جاء بعده من شكره ومعرفة حقه وشكره الخاص به إنما هو العناية بأقاويله وشرحها وإيضاحها لجميع الناس»[١١]. فالعناية إذن بأقاويل أرسطو وشرحها وإيضاحها لجميع الناس واجب على من جاء بعده. فأرسطو قد كمل الحق عنده، وما على الذي يأتي من بعده إلا إيضاح آرائه وشرحها. ويقول عنه: «أؤمن بأن ذلك الرجل[أرسطو] كان القانون في الطبيعة والمثال الذي وجدته الطبيعة لتبيِّن الكمالَ الإنساني الأخير في الهيولات»[١٢].

ويقول حسن حنفي عن أسلوب الشرح عند ابن رشد: «لا يعني الشرح تغيير لفظ بلفظ آخر أو عبارة بأخرى بل يعني دراسة ابن رشد لموضوع بذاته ثم الاستشهاد بأرسطو، لذلك لا يبدأ ابن رشد بقوله: قال أرسطو ولكنه كثيراً ما يقول: «قال أبو وليد...» ثم مستشهداً بأرسطو. ليس أرسطو هو الباحث وابن رشد هو الشارح بل إن ابن رشد هو الباحث وأرسطو هو المؤيد والشارح لنتائجه والمثبت لها»[١٣].

وكل ما يستشهد به حنفي هو من تلاخيص ابن رشد، وطبيعة التلخيص تختلف عن طبيعة الشرح الكبير، ومع ذلك فإن التلخيص لا يخرج عن الفكرة الأرسطية، ولا يختلف عنها إلا في الأسلوب. أما الشروح فإنه يبدأ فيها بقوله: «قال أرسطو...» ثم يأخذ بشرح ما قاله أرسطو، أي أنه عكس ما قاله حنفي تماماً. بل ربما كانت هذه هي الميزة التي تميز شروح ابن رشد عن غيره، وهي الدقة في نقل قول أرسطو فقرةً فقرة، أو حتى كلمةً كلمة في بعض الأحيان.

إن اعتقاد ابن رشد بكمال الفلسفة عند أرسطو هو ما جعله يتجه نحو النص الأرسطي. فأرسطو هو الكمال، هو البرهان، هو النهاية. كان يرى أن أرسطو قد بلغ القمة، وكل ما علينا هو أن نصل إلى هذه القمة من الطريق نفسه الذي سلكه، أما الطرائق الأخرى فلا تُوصِل إليها. ويصبح تاريخُ الفلسفةِ تاريخَ الشروح على أرسطو. لقد وقف ابنُ رشد مع سلطة أرسطو، ضد أيِّ تجديد يُحاول أن يخرج عنه، ولعله لا يرى للتجديد معنىً مادام القديم يفي بالحاجة وهو الكامل التام، فليس هناك من حاجة إلى أنظمة فلسفية جديدة مادام هذا النظام موجوداً وقد أثبت جدارته. ولمحمد عابد الجابري رأي آخر بشأن مسألة تأثر ابن رشد بأرسطو يقول: «نعم، لقد كان ابن رشد معجباً بأرسطو، وكان يرى أن فلسفة أرسطو هي وحدها التي تستحق هذا الاسم. ولكن هذا الإعجاب لم يكن بسبب ما يقوله أرسطو في هذه المسألة أو تلك، بل لأن فيلسوفنا كان يرى في الفلسفة الأرسطية بناءً متماسكاً يشدُّ بعضُه بعضاً، الشيء الذي تفقده الفلسفات السابقة له، والتي لم تكن تتوفر على مثل هذا التماسك المنطقي... فدفاع ابن رشد عن آراء أرسطو لم يكن راجعاً دوماً إلى تأييده في هذه القضية أو تلك، بل إلى رغبته في إبراز كيف أن تلك الآراء لها ما يبررها داخل المنظومة الأرسطية نفسها،أي أن الصدق فيها متحقق داخل المنظومة لا خارجها»(١٤). وهذا كلام صحيح، ولكن في النهاية أصبح ابن رشد يدافع عن أرسطو في أية مسألة يقولها، وبغضِّ النظر عن بدايات تأثره بأرسطو والأسباب التي دفعته لهذا التأثر، ولا تخلو الفلسفات الأخرى مما يبرره داخل منظومتها.

أما عن طبيعة الشرح عموماً فهي بالتأكيد ليست عقيمة، لأن الشارح يشرح النص وفقاً لطبيعة تفكيره، أو وفقاً لمنظومته الفكرية. فكلُّ نصٍ مشروحٍ لا يُعبِّرُ عن فكر صاحب النص وحسب، بل يُعبر عن فكر الشارح أيضاً، وإلا لما كان هناك من اختلافٍ بين الشُّراح، ولما كان هناك من داعٍ إلى الشرح، والشارح ـ مثل ابن رشد ـ يتبنى المنظومةَ الأرسطية بأكملها، ومن ثم يأخذ بشرح فقراتها وفقاً لتلك المنظومة. وهذه ليست عملية تفسير لمعاني النص، وإنما هي عملية لتفسير النصِّ من داخل

النص نفسه، أو من نصوص أخرى لأرسطو تؤيد هذا التفسير، هي عملية ذهابٍ بالنص إلى أقصى ما يحتمل، إذ قد لا يكون في النص المشروح ما يكفي، ولهذا يستعين الشارح بنصوص أخرى لأرسطو. وأيُّ نصٍّ فلسفي يحمل في ذاته إمكانية شرحه؛ ولهذا نرى دائماً أن النصَّ واحدٌ والشروح كثيرة، ذلك أن النص كالماء يأخذ لون الإناء الذي يوضع فيه. ولكن بعد ابن رشد صار الشرحُ واحداً والفلسفات كثيرة. والمسألة لا تخصُّ النصَ وحده وما يحمله من دلالات، بل تخص الشارح أو المفسر له، فدلالة المفاهيم الفلسفية تتعرض للتغير، ولا سيما عندما تكون النصوص منقولة، ولهذا نرى في كثير من الأحيان أن النص يُحمَّل أكثرَ مما يحتمل، إذ إن المنظومةَ الفكريةَ التي يدخل فيها هذا النصُّ الجديد، غيرُ المنظومة الفكرية التي أنتجت النصَّ لأول مرة، ذلك إذا أراد المنتج الجديد للنص أن يُبقيَ على الأصل.

إن الأسباب التي تدعو إلى إعادة النص .إن كانت شرحاً أو تلخيصاً .إما أن تكون علمية؛ بمعنى أن الشارح يكون متأثراً بالنص المشروح، ويحاول أن يُشبعه درساً عن طريق الشرح والتفسير، ويحاول أيضاً أن يطرح أفكاره من خلاله، ويستعمله في حل المشكلات الجديدة. وإما أن تكون تعليمية؛ أي أن الشارحَ يقوم بالشرح والتلخيص لأغراض تعليمية للتوضيح والتبسيط. أو لأسباب عملية، وهي فائدة شخصية يحققها الشارح. فكثير من الفلاسفة كانت لهم ارتباطات قوية بذوي الجاه والسلطان. فإذا ما طلب أحدهم من الفيلسوف أن يشرح ما قد شرحه السابقون فإنه لا يمتنع ولا يحيل إلى الشروح السابقة التي من الممكن جداً أن تفي بالغرض، بل نراه يأخذ بشرحها من جديد، وبالتأكيد تكون هناك إضافات حتى وإن كرر الفيلسوف ما قد كتب. ولكن هل يبرر حجم الإضافة ذلك التكرار؟ هذا الكلام لا أقصد به ابن رشد وحده، وإنما هي ملاحظات عامة عن أسلوب الشرح والإعادة والتكرار.

ويقول طه عبد الرحمن عن التلخيص: «ليس ينتظر من «التلخيص» أن يتخذ إحدى صورتيه التقليديتين: «فيكون نقلاً مركزاً وأميناً لمضمون نصٍ ما أو يكتفي

بإبراز الأفكار الرئيسة للنص. وليس ينتظر من «التفسير» هو بدوره، أن يكون مجرد شرح الألفاظ التقنية والغامضة، وتوضيح المقاصد الفلسفية للنص، والتعليق عليها إذا اقتضى الحال. تقوم مهمة «التلخيص» عند ابن رشد، أصلاً، في رفع قلق المصطلح وقلق الجملة من النص المترجم، لذا فقد تتبع النص جملةً جملة ونقله نقلاً إلى حد أن ما يلخصه يظهر بمظهر ترجمة من درجة أسلم»[١٥].

فإذا كان ابن رشد قد ارتضى لنفسه أن يكون شارحاً لأرسطو، بل نذر نفسه لشرح أرسطو، فلماذا نأتي الآن وننفي هذه التهمة عنه؟ ذلك إن كان الشرح تهمة. لقد كان ابن رشد يدور في فلك أرسطو عن قناعة تامة، وربما لو أنه سمع بلقب «الشارح الأكبر» لتشرف به وسعد. وعليه وحده تقع مسؤولية الشرح سلباً أو إيجاباً.

١ـ ١ـ ١ـ النقد من خلال الشرح

ليس الوقوف على مضامين النص الفلسفي هو الواجب الوحيد لابن رشد، وإنما كان عليه أن ينقد آراء الفلاسفة الآخرين وأن يبين موقفه منهم. فبموقفه من الآخرين يبرز موقفه تجاه المشكلات الفلسفية المدروسة. وكما كان أرسطو على بينة من آراء الفلاسفة الذين سبقوه، فقد كان ابن رشد أيضاً على بينةٍ من آراء الذين سبقوه، وكان بين ثنايا شروحه ينقد ويقوِّم ويصحح آراءهم، بحسب مصادره الأرسطية. وما يهمنا الآن منهم الفلاسفة المسلمون، ولاسيما الفارابي وابن سينا أكبر علمينِ في الفلسفة الإسلامية المشرقية.

على الرغم من أن ابن رشد ينقد كلاً من الفارابي وابن سينا، لكنه كان يقدر الفارابي أكثر من ابن سينا. وليس هذا بالغريب، إذ إن الفارابي كان قد احتل منزلةً خاصةً عند فلاسفة الأندلس، بل عند معظم الفلاسفة المسلمين، ولا سيما في المنطق. فالكتابات المنطقية في الأندلس لم تلتفت إلى «إسهامات ابن سينا المنطقية فكانت بذلك امتداداً لمدرسة الفارابي المنطقية ولعل حضور الفارابي أن يكون أحد الجسور التي عبر منها فلاسفة الغرب الإسلامي وبخاصة ابن باجة وابن رشد إلى الأرسطية»[١٦].

ويقول ابن طفيل: «وأما ما وصل إلينا من كتب أبي نصر فأكثرُها في المنطق»[١٧]. وقد كان ابن باجة أكبرَ مَنْ تأثَّر بأرسطو في ذلك العصر، فلم يكن هناك ـ كما يشير ابن طفيل ـ من هو أثقب ذهناً، ولا أصح نظراً، ولا أصدق رؤية، منه،ولكن أكثر مؤلفاته غير كاملة، وأما كتبُه الكاملة فهي كتب وجيزة ورسائل مختلسة[١٨]. وكان ابن باجة قد شرح مؤلفات أرسطو تحت ظل رعاية الأمراء المرابطين[١٩]. ولكن شروحاته لأرسطو لم تبلغ من الدقة والكثرة ما بلغته شروحات ابن رشد.

ويقول نوغاليس بأن ابن رشد قد أخذ الكثير من العناصر من الفارابي «وخاصة من تعليقاته حول المنطق... فإن ابن رشد يتناول كثيراً من شروحاته، وفي بعض الأحيان يتناولها حرفياً وخاصة في المقولات. بل يصل إلى ما هو أكثر من ذلك إذ يشرح أرسطو حرفياً مقتدياً بشروح الفارابي»[٢٠]. وهذا لا يعني أنه لم يتعرض لنقد الفارابي، ولكنني أردت أن أقول أن نصيب ابن سينا من النقد كان أكبر. وإلا فإن نقد نظرية الفيض لا يخص ابنَ سينا وحدَه، وإنما يخصُّ جميع القائلين بها.

وجاء نقد ابن رشد لفلسفة ابن سينا ـ ولإلهياته خاصة ـ مبثوثاً بين كتبه. ومع ذلك فإن هناك كتباً قد ألَّفَها لنقد ابن سينا في مسألة أو أخرى. ولكن هذه الكتب قد فُقدت، وما دامت مفقودة فلا نعرف على وجه الدقة إذا ما كانت تحمل من النقد أكثرَ مما هو موجود في كتبه المتبقية أم لا؟

ومن هذه الكتب:

- «مقالة في الرد على ابن سينا في البرهنة على المحرك الأول»[٢١].
- «مقالة في الرد على ابن سينا في تقسيمه الموجودات إلى ممكن على الإطلاق وممكن بذاته وواجب بغيره وإلى واجب بذاته»[٢٢].

ويقول ابن رشد عندما كان بصدد نقد ابن سينا في أحد الموضوعات: «بل لا سبيلَ إلى تبيين وجود المحرك الأول إلاَّ بدليل في هذا العلم، أعني العلم الطبيعي، لا على ما ظنه ابن سينا. وقد وضعنا مقالةً في تبيين فساد الطريق الكلي الذي ظن ابن سينا أنه به يمكن صاحب العلم الإلهي أن يثبت وجود المبدأ الأول»[٢٣]. وربما كانت

هذه المقالة التي ذكرها هنا هي نفسها مقالة في الرد على ابن سينا في البرهنة على المحرك الأول.

هذه الكتب، أو المقالات، لا نعرف إلا أسماءها، وربما لا تتأثر معرفتنا بنقده لابن سينا بضياعها، لأن هناك بدائلَ عنها في كتبه الأخرى، والتكرار الكثير في كتب ابن رشد .أو في كتب معظم الفلاسفة في تلك المدة .قد يبرر لي مثل هذا الاستنتاج.

١ ـ ٢ ـ معنى الإلهيات

مبحثُ «الإلهيات» أو«العلم الإلهي» ليس غريباً عن الفكر الإسلامي في العصر الذي سبق الكندي. ذلك إن عَدَدْنا الكنديَّ نقطةَ تحولٍ في مجرى الفكر الفلسفي الإسلامي. فقد كان المتكلمون يبحثون في موضوعات إلهية[٢٤]، كذات الله وصفاتِه وأشياء أخرى. لكن الإلهيات بوصفها موضوعاً متداولاً في الفكر الإسلامي تختلف عنها بوصفها مصطلحاً. فعندما ندرس «الإلهيات» عند الفلاسفة أمثال الكندي، الفارابي، ابن سينا، وابن رشد، فإننا نعني بها مجموعة من الموضوعات التي تقترب من ـ أو تحذو حذو ـ كتاب «الميتافيزيقا» لأرسطو. فالغزالي مثلاً في كتابه «مقاصد الفلاسفة» يوضح ما هو متعارف عليه عند الفلاسفة المسلمين عن«العلم الإلهي» قائلاً بأن موضوع العلم الإلهي هو أعم الأمور، وهو الوجود المطلق، والمطلوب فيه لواحق الوجود لذاته، من حيث هو وجود فقط «ككونه جوهراً وعرضاً، وكلياً وجزئياً، وواحداً وكثيراً، وعلةً ومعلولاً، وبالقوة وبالفعل، وموافقاً ومخالفاً، وواجباً وممكناً، وأمثاله»[٢٥]. وهذه الموضوعات التي ذكرها الغزالي، هي التي بحث فيها أرسطو في "الميتافيزيقا".

ولكن لـ«الميتافيزيقا» أو «ما بعد الطبيعة» عند أرسطو معنيين: المعنى الخاص والمعنى العام. والمعنى الخاص هو البحث الذي يقتصر على الجواهر المفارقة، وهو ما يمكن تسميته بالإلهيات، أما المعنى العام فهو الذي يبحث في خصائص الموجود بما هو موجود، وهذا ما يُسمى بعلم الوجود[٢٦].

ويكون مصطلح «الإلهيات» عند الفلاسفة المسلمين، على هذا الاعتبار، مرادفاً لـ «الميتافيزيقا»؛ مع العلم أن للميتافيزيقا دلالاتٍ كثيرة اختلفت باختلاف العصور فما كانت تدل عليه في العصر الوسيط يختلف عما دلت عليه في العصور الحديثة. فموضوع الميتافيزيقا «عند أرسطو والمدرسيين مشتمل على البحث في الأمور الإلهية، والمبادئ الكلية، والعلل الأولى وموضوعه عند المحدثين مقصور على البحث في مشكلة الوجود ومشكلة المعرفة»[٢]. هذا الاستعمال المتعدد للمصطلح قد جعله غامضاً بعض الشيء. ولستُ مَعنياً في هذا البحث بدلالةِ المصطلح الحديثة أو المعاصرة، وإنما أستعمله بحسب الاصطلاح المشائي المتعارف عليه عند الفلاسفة المسلمين وقتئذٍ.

كان لكتاب «الميتافيزيقا» لأرسطو، أثرٌ كبير في الفلاسفة المسلمين، وقد حظيت مقالة «اللام» منه، بشكلٍ خاص، بشروح كثيرة؛ وذلك لاقترابها من هموم الفكر الإسلامي آنئذ. ويتكون كتاب «الميتافيزيقا» من أربعَ عشرةَ مقالةً، كلُّ مقالةٍ منه عليها حرفٌ من الحروف اليونانية، وكما يأتي[٢٧]:

مخطط (١)

مقالات كتاب «الميتافيزيقا»

المقالة الأولى	A
المقالة الثانية	a
المقالة الثالثة	B
المقالة الرابعة	Γ

المقالة الخامسة	Δ
المقالة السادسة	E
المقالة السابعة	Z
المقالة الثامنة	H
المقالة التاسعة	Θ
المقالة العاشرة	I
المقالة الحادية عشرة	K
المقالة الثانية عشرة	Λ
المقالة الثالثة عشرة	M
المقالة الرابعة عشرة	N

ولم يُطلق أرسطو اسمَ «الميتافيزيقا» على كتابه، وإنما كان أندرونيقوس الرودسي (٧٨ق.م-٤٧م)، الرئيسُ الحادي عشر لمدرسة المشائين، هو الذي وضع هذا الاسم. وتُعد نشرته لكتب أرسطو أساساً لما نشر بعد ذلك[٢٨].

وقد أطلق أرسطو على هذه الموضوعات ـ التي جمعت فيما بعد تحت عنوان «الميتافيزيقا» ـ اسم «الحكمة» أو «الفلسفة الأولى» أو «علم الوجود» أو «العلم

الإلهي»[29]. ونظراً لما جاء في هذا الكتاب من تكرار وقلةِ تناسق، فقد ساد اعتقادٌ بأنَّ أرسطو لم يقصد إلى جمع تلك الموضوعات في مؤلف واحد. وهكذا نرى المقالة الثانية مرسومة بالألف الصغرى، مما يدل على أنها قد أُضيفت لاحقاً إلى الكتاب[30]. وقد نسبت بعض المقالات إلى تلامذة أرسطو أو شراحه؛ وهذا يعني أن هناك شكاً في نسبة مقالات الكتاب كلها إلى أرسطو، ولا سيما «الألف الصغرى» و«الدال» و«الكاف»[31]. لكن هذه المقالات عدت في النهاية جزءاً من كتاب «الميتافيزيقا» وإن كانت الشكوك قد دارت حولها.

هذا من حيث أصل الكتاب، أما ما وصل منه إلى العربية، فإن أكثر الآراء تميل إلى أن مقالات «الميتافيزيقا» لم تصل إلى العربية كاملةً، وإنما وصل منها إحدى عشرةَ مقالةً فقط[32]، على الرغم من أن هناك فقرة في «فهرست» ابن النديم (ت ٣٨٥هـ)/(٩٨٧م).

يذكر فيها غير هذا، إذ يقول: «الكلام على كتاب الحروف ويعرف بالإلهيات [ويقصد به كتاب «الميتافيزيقا» لأرسطو] ترتيب هذا الكتاب على ترتيب حروف اليونانيين وأوله الألف الصغرى ونقلها اسحق والموجود منه إلى حرف مو ونقل هذا الحرف أبو زكرياء يحيى بن عدي وقد يوجد حرف نو باليونانية بتفسير الإسكندر وهذه نقلها اسطاث للكندي وله خبر في ذلك ونقل أبو بشر متى مقالة اللام بتفسير الإسكندر وهي الحادية عشر من الحروف إلى العربي»[33]، وهذه الفقرة - كما يقول بدوي - مليئة بالصعوبات، فهي غير منتظمة ولا واضحة، ولا ندري إن كان الضمير في «نقلها» يعود إلى الحروف كلها أو إلى الألف الصغرى فقط[34]، ويمكن أن نستنتج منها أن كتاب «الميتافيزيقا» يبدأ بالألف الصغرى، بينما هو في الأصل يبدأ بالألف الكبرى، وأن مقالة اللام هي الحادية عشرة، بينما هي في الأصل الثانية عشرة. ويذكر ابنُ النديم مقالتي الميم والنون ولا يذكر مقالة الكاف. وسنلاحظ لاحقاً أن ابن رشد يشرح إحدى عشرةَ مقالةً فقط، وفي هذا ترجيح إلى أن المقالات لم تترجم كلها إلى العربية، أو ربما اعتمد المترجمون نسخاً أخرى من ميتافيزيقا أرسطو

لـم ترد فيها هذه المقالات، أو أنهم شكوا في نسبتها إلى أرسطو، كما شك بها شراحه القدماء، فأهملوها. وعلى العموم فإن عدم الوقوف عند المقالة السادسة «K»قد لا يؤثر في شيء؛ إذ إنها اختصار للمقالات«B » «Γ»، «E»، ومقتطفات من الطبيعة[٣٥].

١ـ ٢ـ ١ـ مقالات «الميتافيزيقا» :

وقبل أن نرى كيف تعامل ابن سينا مع ميتافيزيقا أرسطو، لابد أن نقف قليلاً عند الكندي، إذ إنه أول من حاول صياغة الفلسفة اليونانية بصيغ تتلاءم والعقيدة الإسلامية. فالكندي يُعد أولَ فيلسوف مسلم، ولم يكن أرسطياً خالصاً، إذ إنه يفترق عن أرسطو في مسألة مهمة وهي الخلق من عدم. والعلة الأولى عنده مبدعة، والإبداع «هو إظهار الشيء عن ليس»[٣٦]، لكنه مع ذلك يتلاءم والروح العامة لفلسفة أرسطو.

يعطي الكندي للفلسفة معنيين: معنىً عام يجعلها شاملةً لجميع المعارف والعلوم التي هي بجهد الإنسان وتحصيله، ومعنى خاص تقتصر فيه على علم ما وراء الطبيعة أو الربوبية، أي معرفة الله والماهيات المجردة[٣٧]. وكتاب الكندي في الفلسفة الأولى لا يعد شرحاً أو تلخيصاً لميتافيزيقا أرسطو، فقد كان معنياً بموضوعات معينة، لذا فإنه أخذ ببعض ما جاء في ميتافيزيقا أرسطو، ولا سيما في مقالة الألف الصغرى والكاف[٣٨]. وقد يكون اهتمام الكندي بمقالة الكاف دليلاً على أنها مترجمة، لكن هذا ليس دليلاً كافياً.

ولم يكن مصطلح «ما بعد الطبيعة» مستقراً بعد، فكثيراً ما كان الكندي يستعمل بدلاً منه مصطلح «فوق الطبيعة» أو «فوق الطبيعيات»[٣٩]. ويقول عبد الرحمن نورجان: «إذا قارنا بين كتب أرسطو ولاسيما ما بعد الطبيعة، وكتب الكندي ولا سيما كتابه الفلسفة الأولى لرأينا أن كتاب الكندي ليس تلخيصاً لأرسطو ولا ترجمة لكتبه، بل مصنف عربي إسلامي»[٤٠]. وصحيح أنه مصنف عربي إسلامي، لكن هذا الأمر لم يبعده عن أرسطو كثيراً. فقد كان الكندي يمثل دور الريادة في الفلسفة الإسلامية،

ولم يكن همُّه الشرحَ ولا التلخيص، وإنما إدخال ضرب جديد من التفكير في صلب المشكلات المطروحة وقتذاك، والإفادة من منهج لم يكن قد أُعطيَ حقه من قبل.

وكان الفارابي أقرب إلى الميتافيزيقا من الكندي، وقد ألف كتاباً في «الإبانة عن غرض أرسطو طاليس في كتاب ما بعد الطبيعة»، وكذلك كتاب «الحروف»، الذي يعد تفسيراً لميتافيزيقا أرسطو. وهذا لا يعني أن الكتابين يتفقان في جميع موضوعاتهما[41]، فقد أبقى الفارابي على بعض الموضوعات وفصَّل في أخرى لم ترد عند أرسطو.

وإذا انتقلنا إلى ابن سينا، لرأيناهُ مثلَ سلفيه لم يكن أرسطياً خالصاً، وعندما أقول بأنه لم يكن أرسطياً خالصاً، فذلك بالمقارنة مع ابن باجة، أو ابن رشد، فالقياس يكون بحسب القرب والبعد من أرسطو. وأصبح من المعروف أن هناك مصادرَ عديدةً قد صبت في فلسفة ابن سينا، منها أرسطية، وأفلوطينية ولا سيما كتاب «أثولوجيا» المنسوب إلى أرسطو[42]، على الرغم من أن هناك ما يشير إلى أن ابن سينا قد شك في نسبة هذا الكتاب إلى أرسطو، فيقول في كتاب «المباحثات»: «وأوضحتُ شرحَ المواضع المشكلة في النصوص إلى آخر «اثولوجيا» ، على ما في اثولوجيا من المطعن»[43]، ومنها رواقية، ومنها ما يمثل تراث المنطقة الأصيل من ديانات ومعتقدات قديمة. كلُّ هذه كانت مصادرَ استقى منها ابن سينا فلسفتَه. ولم يكن يشرح النصوص الأرسطية كما كان يشرحها ابن رشد بعده، ولكنه كان معنياً بتأسيس فكرةٍ جديدةٍ وتطويرها، وتبقى حصة أرسطو وأفلوطين[44] أكثر من البقية.

وليس غريباً ألا يكون ابن سينا ملتزماً بفلسفة أرسطو تمام الالتزام؛ ذلك أن الشراح اليونان لفلسفة أرسطو لم يكونوا كلهم قد التزموا بفلسفته، بل إن بعضهم مال إلى مزجها بالفيثاغورية أو بالأفلوطينية. فكان أرسطوخينس أحد الذين نحو بفلسفة أرسطو منحىً فيثاغورياً، وكذلك ديكايرخوس المسيبي[45]. ومن بين من أدخل عناصر أفلاطونية في فلسفة أرسطو، أندرونيقوس الرودسي، وأرسطوكليس الاسكندراني الذي أدخل عناصر أفلاطونية ورواقية. وقد اتسمت المرحلة المتأخرة

في تاريخ المشائية القديمة بسمة أفلاطونية واضحة، فمعظم الشراح ابتداءً من القرن الثالث الميلادي كانوا قد نحوا منحىً أفلاطونياً واضحاً، حتى أن هناك كتاباً لفورفوريوس (ت٣٠٥م) عبر فيه عن نظرته في أن نظريات أفلاطون وأرسطو واحدة، وربما أخذ الفارابي عنه هذه الفكرة في كتابه «الجمع بين رأيي الحكيمين». ويعد ثامسطيوس شاهداً على التداخل بين المشائية المتأخرة والأفلاطونية[٤٦]. فإذا كان الشراح الأوائل، بما فيهم رؤساء مدرسة أرسطو أنفسهم، قد أدخلوا عناصر أخرى على فلسفة أرسطو، فلا غرابةَ إذن في أن يبقى هذا التقليدُ في الفلسفة الإسلامية. إذ لابد أن وجدَ الشُراح ما يُبرِّر الجمعَ بين أرسطو وغيره من الفلاسفة. ولو كانت النصوص الأرسطية واضحة وضوحاً تاماً لما استطاع الشراح أن يؤولوها ويخرجوا منها كلَّ تلك المذاهب. أو يمكن القول بأن تلك المذاهب الجديدة ما كانت تريد أن تضحي بفلسفة أرسطو ولا بفلسفة أفلاطون أو أفلوطين، فالتقريب بينهم يحقق ما لا يحققه التعامل مع أيٍّ منهم منفرداً.

تنقسم العلوم الفلسفية عند ابن سينا قسمين: نظرية وعملية[٤٧]، والعلوم النظرية هي الطبيعية والتعليمية والإلهية. ويُعرِّف ابن سينا الإلهية بأنها التي «تبحث عن الأمور المفارقة للمادة، وهي تبحث أيضاً عن الأسباب الأولى للوجود الطبيعي والتعليمي، وعن مسبب الأسباب ومبدأ المبادئ وهو الإله»[٤٨]. والفلسفة الأولى والحكمة المطلقة، هي ما يتناوله ابن سينا في «إلهيات» الشفاء[٤٩]. والبحث عن وجود الله أحدُ موضوعات هذا العلم، بل البحث عن وجوده لا يكون إلا في هذا العلم[٥٠]، لأن الإله ليس جسماً، وبريءٌ عن المادة، وقد تبين أن هذا العلم يبحث عن المفارقات للمادة أصلاً[٥١].

ويقول ابن سينا إن الموضوع الأول لهذا العلم هو «الموجود بما هو موجود، ومطالبه الأمور التي تلحقه بما هو موجود من غير شرط»[٥٢]. فهذا العلم إذن يبحث عن الأسباب القصوى، وعن السبب الأول، وعن عوارض الموجود، وعن مبادئ العلوم الجزئية[٥٣].

ومع أن هذه التقسيمات توافق تقسيمات أرسطو، فقد اقتصرت «إلهيات» ابن سينا على الموجود والواحد والجوهر في الجزء الأول منه، وأقسام العلل ولواحقها في الجزء الثاني. ولم يكن يلتزم بترتيب مقالات «ميتافيزيقا» أرسطو، فقد كان يقدم ويؤخر بعض المقالات، وأحياناً يقوم بدمج المقالات بحسب ما يقتضيه ترتيبه الجديد لها. وإضافةً إلى كل هذا فإنه أضاف موضوعات أخرى في مؤلفاته لم يتطرق إليها أرسطو[٥٤]. ومن هذه الموضوعات: في صدور الأشياء عن التدبير الأول والمعاد إليه، وهو موضوع المقالة التاسعة[٥٥]، العناية وبيان كيفية دخول الشر في القضاء الإلهي[٥٦]، المعاد[٥٧]، الإلهامات والمنامات والدعوات المستجابة والعقوبات السماوية، وأحكام النبوة، وأحكام النجوم[٥٨]، إثبات النبوة[٥٩]، العبادات ومنفعتها في الدنيا والآخرة[٦٠]، عقد المدينة وعقد البيت وهو النكاح والسنن الكلية في ذلك[٦١]، الخليفة والإمام ووجوب طاعتهما، والإشارة إلى السياسات والمعاملات والأخلاق. ونرى هذه الموضوعات خارجة عن ميتافيزيقا أرسطو، وهي موضوعات إسلامية خالصة لا علاقة لها نهائياً بفلسفة أرسطو، إضافةً إلى أن بعضاً منها موضوعات سياسية وأخلاقية. وإدخال هذه الموضوعات في مجال الإلهيات قد يبدو غريباً، ولا يتفق مع ما جرت العادة عليه في موضوع الإلهيات، ولكن ابن سينا ربما لا يرى هذه الموضوعات منفصلة عن الإلهيات؛ إذ إنه يربطها بشكل أو بآخر بذلك النظام الصادر عن الواجب الوجود الأول وصولاً إلى الإنسان، أو الحياة العملية، فكل هذه العلوم وحدةٌ واحدة. والجدير بالذكر أن هذه المسائل التي أضافها ابن سينا للإلهيات، لم يتعرض لها ابن رشد بالنقد بشكل مباشر، وإنما تُمكن مقارنةُ رأييهما فيها، وسأتطرق إلى بعضٍ منها في الفصل الرابع[٦٢].

ولابن سينا رأي في مصطلح «ما بعد الطبيعة»، فهو يرى أن «ما بعد الطبيعة» هو بعدية بالقياس إلينا[٦٣]، لأننا «أول ما نشاهد الوجود، ونتعرف عن أحواله نشاهد الوجود الطبيعي»[٦٤]، وعنده أن «ما بعد الطبيعة» يستحق أن يسمى «ما قبل الطبيعة»؛ ذلك أن الأمور التي يبحث عنها في هذا العلم هي بالذات وبالعموم قبل الطبيعة[٦٥].

وهذا اعتراض ممكن جداً من الناحية الفلسفية. ولكن ربما غاب عن بال ابن سينا أن أندرونيقوس الرودسي عندما وضع هذا الاسم لم يكن يقصد به مصطلحاً ما، وإنما كان غرضُه تصنيفَ كتب أرسطو، وقد أطلق اسمَ «ما بعد الطبيعة» (الميتافيزيقا) معبراً به عن الكتب التي تأتي في الترتيب بعد الكتب الطبيعية، فالبعدية تكون هنا بعدية للكتب الطبيعية لا لغيرها. ومع ذلك فإن هذا الاسم كان قد لاقى استحساناً عند المشائين لأنه عبر عن مضمون الكتاب بشكلٍ ما، وابن سينا هنا غير معني بهذه التسمية من الناحية التاريخية، وإنما يأخذها مصطلحاً مُسلَّماً به عند المشائين.

وقد وجدتُ رأياً لبرتراند رسل (١٨٧٢-١٩٧٠) يطابق رأي ابن سينا، إذ يقول: «وقد اكتسب الكتاب [ويقصد الميتافيزيقا] هذا العنوان لأن ناشراً قديماً وضعه بعد كتاب الفيزيقا (الطبيعة) بعد ترتيبه لمؤلفات أرسطو. ولقد كان الأجدر به أن يضعه قبل كتاب الطبيعة، لأن هذا موضعه المعقول»[٦٦].

ويعقد ابن سينا مقارنات بين الميتافيزيقا والجدل والسفسطة، إذ إن هناك موضوعات مشتركة بين هذه المجالات الثلاثة، فالميتافيزيقا تشاركهما من وجه وتخالفهما من وجه آخر[٦٧].

والاسم الذي فضل أن يستعمله هو «الإلهيات». وتقترب بعض مقالات إلهيات الشفاء من مقالات ميتافيزيقا أرسطو، ولا سيما المقالة الثامنة التي تلتقي مع المقالة الثانية عشرة من ميتافيزيقا أرسطو، وكذلك الخامسة مع السابعة من الميتافيزيقا، وكما بينت سابقاً أن ابن سينا لا يلتزم تماماً بما جاء في ميتافيزيقا أرسطو، ويؤكد هو نفسه هذا الأمر، إذ يقول: «وقد أضفت إلى ذلك مما أدركته بفطري، وحصلته بنظري، وخصوصاً في علم الطبيعة وما بعدها، وفي علم المنطق»[٦٨].

لقد عرض ابن سينا نظرياته الإلهية في كلٍّ من كتبه الثلاثة: (الشفاء، النجاة، والإشارات والتنبيهات)، تحت عنوان «الإلهيات»، إضافة إلى رسائل أخرى له. فهل ما جاء في هذه الكتب هو ما يعبر عن فلسفة ابن سينا؟ هناك إشكال يطرحه ابن سينا عندما كان بصدد الكلام عن كتابٍ له، إذ يقول: «أوردت فيه الفلسفةَ على ما هي في

الطبع، وعلى ما يوجبه الرأي الصريح الذي لا يراعى فيه جانب الشركاء في الصناعة، ولا يُتَّقى فيه من شقَّ عصاهم ما يُتَّقى في غيره، وهو كتابي في «الفلسفة المشرقية» أما هذا الكتاب فاكثر بسطاً، وأشد مع الشركاء من المشائين مساعدة ومن أراد الحق الذي لا مجمجة[×] فيه، فعليه بطلب ذلك الكتاب، ومن أراد الحق على طريق فيه ترضٍ ما إلى الشركاء وبسطٍ كثير، وتلويح بما لو فطن له استغنى عن الكتاب الآخر، فعليه بهذا الكتاب»[٦٩].

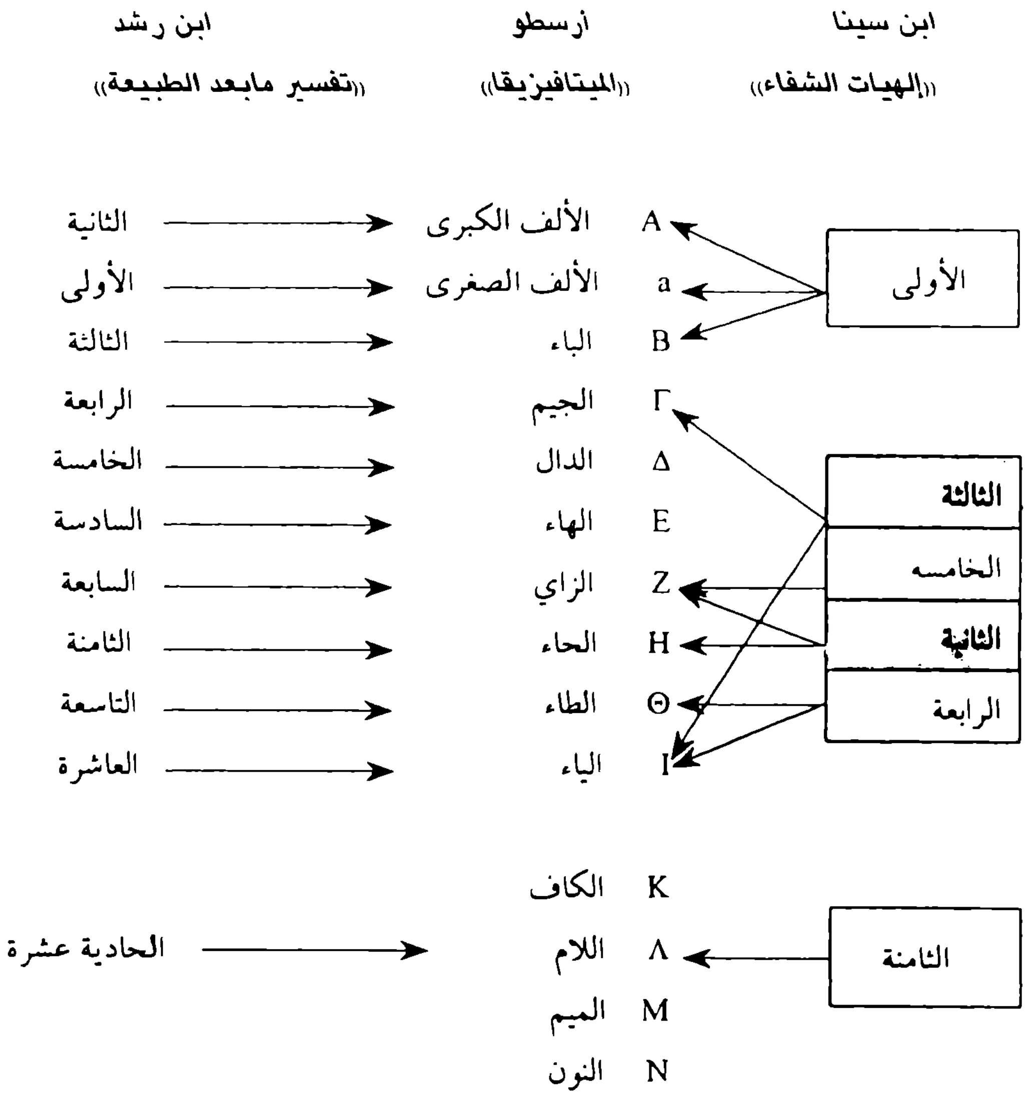
وقد كثرت البحوث عن هذا الكتاب، وهل هو موجود أم غير موجود ؟ وأكثر الآراء تُرجِّح أنه غير موجود[٧٠]. وما يهمنا من الأمر أن ابن سينا في «إلهيات» الكتب الثلاثة (الشفاء، النجاة، والإشارات والتنبيهات) غير متناقض، أو ثنائي التفكير. بل أحياناً تأتي عباراتُه متطابقةً تماماً، وإن كان هنالك من فرقٍ ففي الأسلوب، وفي حجم المادة المعروضة؛ لذا فإن النقد الموجه إلى إلهيات ابن سينا سينصب على ما جاء في هذه الكتب التي تعبر عن رأيه. ويقول ماجد فخري عن مسألة ثنائية تفكير ابن سينا: «إن أكثر البينات الداخلية والخارجية تتعارض، على ما يبدو، مع القول بثنائية تفكير ابن سينا. أولاً، لأن هذه المفارقة لمذهب المشائين كما تستشف من كتاب «منطق المشرقين» أو «الحكمة المشرقية» أو كتاب «الإشارات والتنبيهات» ـ وهو من أواخر مؤلفاته، والمفترض انه من أنضجها ـ لا تعدو في أكثر الأحيان، كونها مفارقة شكلية أو لفظية لا غير. وثانياً، لأن تلاميذه وأخلافه، كابن المرزبان، والشهرستاني والطوسي، يرسمون لفلسفته صورة واحدة هي الفلسفة الأفلاطونية الجديدة مطابقة للنمط الإسلامي المعروف. بل أعنف ناقديه، وبينهم الغزالي وابن رشد، ممن لا يشك في صحة سردهم لآرائه، لا يشيرون مطلقاً إلى هذه الثنائية المزعومة»[٣]. ومن بين الذين لا يرون اختلافاً كبيراً بين كتب ابن سينا المستشرقة الفرنسية غواشون التي ترى أن كتاب «الإشارات والتنبيهات» لا يتناقض والخطوط العامة لما موجود في كتاب «الشفاء»، وأن الفارقَ في كتابات ابن سينا أن بعضَها عُرِضَ عرضاً فلسفياً عقلياً خالصاً، وبعضها الآخر يتجاوز هذا الحد باتجاه

التصوف[٧١]. وكذلك حسام الآلوسي الذي لا يرى تعارضاً بين ما كتبه ابن سينا في كتبه الأخرى وآرائه في الحكمة المشرقية، لأن الحكمة المشرقية ليست فلسفة جديدة، وإنما هي منهج الفيلسوف الاشراقي وطرقه، فهو يضيف إلى ما وصل إليه العقل مرحلة جديدة[٧٢].

قام ابن رشد بمهمة الشرح المفصل لميتافيزيقا أرسطو، وكان له ثلاثة أساليب يتناول بها النص الأرسطي، هي: الجوامع والتلاخيص والشروح. ويختلف الأسلوب الأخير عن الجوامع بأنه شرح مفصل يلتزم بالنص الأرسطي. أو بالكتاب. كما هو في ترتيبه الأصلي. ولم تحظَ كتبُ أرسطو كلها بهذه الأنواع الثلاثة من الشرح، فبعضٌ منها شرحه شرحاً واحداً، أو شرحين، وقد حضي بالشروح الثلاثة كلٌّ من الكتب: «السماع الطبيعي»، «السماء والعالم»، «ما بعد الطبيعة». وما يهمنا منها «ما بعد الطبيعة» الذي كان له عند ابن رشد ثلاثةُ شروح: صغير ووسط وكبير، أي: جامع وتلخيص وشرح[٧٣].

وقد أبقى على اسم «ما بعد الطبيعة»، وأتت عنوانات شروحه تحت هذا الاسم. ومن الطبيعي أن يلتزم ابن رشد بالاسم الأصلي، لأنه شارحٌ لكتاب معين. وفي تفسيره لـ «ما بعد الطبيعة» يشرح كلام أرسطو فقرةً فقرة، وقد أوضح مقاصد كل مقالة من مقالات كتاب أرسطو في مطلع شرحه لمقالة «اللام»[٧٤]. وكان عدد المقالات المشروحة عنده إحدى عشرة مقالة. ويقول عندما كان يشرح مقاصد كل مقالة من مقالات ما بعد الطبيعة: «فهذا هو الذي نجده في ترتيب المقالات التي وقعت إلينا التي هي قبل مقالة اللام ولسنا نجد بحسب ترتيب الحروف مقالة الكاف ولا وقعت إلينا»[٧٥]. وقد قال هذا الكلام بعد أن ذكر جميع المقالات قبل حرف اللام، وقد ذكر ابن رشد في النص الآتي مقالتي «الميم» و«النون» وإن لم يشرحهما: «ولما فرغ من رأيه [أي أرسطو] في مبدأ الكل عاد إلى معاندة ما قاله من تقدمه في مبادئ الجوهر وذلك في المقالتين المرسوم عليها حرف الميم وحرف النون»[٧٦]. وفي توضيحه أيضاً لمقاصد كتاب أرسطو قال: «فابتدأ في المقالة الأولى وهي المرسوم عليها

حرف ألف الصغرا»[٧٧]. وبداية كتاب أرسطو عند ابن رشد هي الألف الصغرى، وهذا يتفق مع ما جاء، في فهرست ابن النديم، في حديثه عن هذا الكتاب «وأوله الألف الصغرى»[٧٨]. ويبدو أن النسخ الموجودة وقتذاك كانت تبدأ بالألف الصغرى، وقد اعتمد عليها ابن رشد في شرحه. لكن ميتافيزيقا أرسطو تبدأ بالألف الكبرى، ثم تأتي بعدها الألف الصغرى، وقد عكس ابن رشد هذا الترتيب، إضافةً الى ذلك فإن ما جاء في مقالة الألف الكبرى ليس سوى شرح للنصف الثاني فقط من المقالة الأصلية[٧٩]. والمخطط الآتي يوضح علاقة «إلهيات» الشفاء لابن سينا[٨٠]، وكتاب «تفسير ما بعد الطبيعة» لابن رشد ، بكتاب «الميتافيزيقا» لأرسطو. مع الأخذ بالحسبان أن ابن سينا، في مقالات «إلهيات» الشفاء العشر، لا يشرح مقالات «الميتافيزيقا» كما نجد ذلك عند ابن رشد، وما سيرد في المخطط الآتي يعبر عن اقتراب موضوعات مقالات الشفاء إما بشكل كلي أو جزئي من كتاب أرسطو:



مخطط (٢)

علاقة إلهيات الشفاء، وتفسير مابعد الطبيعة، بكتاب «الميتافيزيقا» لأرسطو

١ ـ ٣ـ حضور الغزالي:

لقد اقترنت الصيغة الإسلامية للأفلوطينية بابن سينا، على الرغم من أن الفارابي هو الواضع الأول لها[٨١]. فقد تسلم ابن سينا هذه النظرية من الفارابي وأفاض في شرحها. وقد كان يعرف. كما يقول دي بور. كيف يجمع مادةَ بحثه جمعاً تتجلى فيه المهارة وسهولة الفهم[٨٢]. هذا الأسلوب السهل، المنظم، جعل ابن سينا يحقق انتشاراً واسعاً بين دارسي الفلسفة، فاتجه صوب مؤلفات ابن سينا المنظمة كلُّ مهتم بالفلسفة. وقد أصبح له فيما بعد أتباعٌ يشرحون فلسفته ويعلّقونَ عليها. وإذا ما قورن بالفارابي[٨٣]، فإنه يتفوق عليه بكثرة شراحه، حيث لم يكن هنالك من يشرح فلسفة الفارابي، ولم يكن له أتباع أو تلامذة مثل ابن سينا. وكأنَّ ابنَ سينا قد أصبح الناطق باسم الفلاسفة، والممثل الحقيقي لهم، فارتبطت الفلسفة باسمه. وليس غرضي الآن أن أُعرّفَ بمكانة ابن سينا في تاريخ الفلسفة الإسلامية، وإنما قدمتُ هذه المعطيات الأولية من أجل الانتقال إلى الغزالي الذي تربطه بابنِ سينا وابنِ رشد علاقةٌ خاصة.

يقول الغزالي في «المنقذ من الضلال»: «فشمرت عن ساق الجد في تحصيل ذلك العلم [ويقصد الفلسفة]، بمجرد المطالعة، من غير استعانة بأستاذ، وأقبلت على ذلك في أوقات فراغي من التصنيف والتدريس، في العلوم الشرعية وأنا ممنونٍ بالتدريس والإفادة لثلاثمائة نفر من الطلبة ببغداد، فأطلعني الله سبحانه بمجرد المطالعة في هذه الأوقات المختلسة على منتهى علومهم في أقل من سنتين...»[٨٤]. ويبدو أن تلك الأوقات المختلسة لم تمكن الغزالي من الإطلاع على المؤلفات الأرسطية ذاتِها، خاصةً في مدة تقل عن سنتين، والأرجح أنه قرأ الفلسفة من مختصراتِ الفلاسفة المسلمين وتلخيصاتِهم. وَمَنْ في ذلك الزمن أشهر من الفارابي وابن سينا؟

ولنقرأ نصاً للغزالي في «تهافت الفلاسفة» يوضح فيه غايته من تأليف هذا الكتاب وخطته في الرد على الفلاسفة: «فلما رأيت هذا العرق من الحماقة نابضاً على هؤلاء الأغبياء انتدبت لتحرير هذا الكتاب رداً على الفلاسفة القدماء مبيناً تهافت

عقيدتهم وتناقض كلمتهم فيما يتعلق بالإلهيات وكاشفاً عن غوائل مذهبهم وعوراته التي هي على التحقيق مضاحك العقلاء وعبرة عند الأذكياء»[85]. ويقول أيضاً: «ليعلم أن الخوض في حكاية اختلاف الفلاسفة تطويل فإن خبطهم طويل ونزاعهم كثير وآراءهم منتشرة وطرقهم متباعدة متدابرة. فلنقتصر على إظهار التناقض في رأي مقدمهم الذي هو الفيلسوف المطلق والمعلم الأول فإنه رتب علومهم وهذبها بزعمهم وحذف الحشو من آرائهم وانتقى ما هو الأقرب إلى أصول أهوائهم وهو رسطاليس وقد ردَّ على كل مَن قبله حتى على أستاذه الملقب عندهم بافلاطن الإلهي ثم اعتذر عن مخالفته أستاذه بأن قال أفلاطن صديق والحق صديق ولكن الحق أصدق منه وإنما نقلنا هذه الحكاية ليعلم أنه لا تثبت ولا إتقان لمذهبهم عندهم وأنهم يحكمون بظن وتخمين من غير تحقيق ويقين ويستدلون على صدق علومهم الإلهية بظهور العلوم الحسابية والمنطقية ويستدرجون به ضعفاء العقول ولو كانت علومهم الإلهية متقنة البراهين نقية التخمين كعلومهم الحسابية لما اختلفوا فيها كما لم يختلفوا في الحسابية. ثم المترجمون لكلام رسطاليس لم ينفك كلامهم عن تحريف وتبديل محوج إلى التفسير والتأويل حتى أثار ذلك نزاعاً بينهم. وأقومهم بالنقل والتحقيق من المتفلسفة في الإسلام أبو نصر وابن سينا، فنقتصر على إبطال ما اختاروه ورأوه الصحيح من مذهب رؤسائهم في الضلال فإنما هجروه واستنكفوه من المتابعة فيه لا يتمارى في اختلاله ولا يفتقر إلى نظر طويل في إبطاله فليعلم أنَّا مقصرون على ردّ مذاهبهم بحسب نقل هذين الرجلين كيلا ينتشر الكلام بحسب انتشار المذاهب»[٨٦].

في هذا النص يصرح الغزالي بأنه سيقتصر على إظهار التناقض في رأي أرسطو الذي رأى فيه أنه يحكم بظن وتخمين، واستشهد بقول لأرسطو عادةً ما يُذكر له لا عليه وهو «أفلاطون صديق والحق صديق...». وقد عدَّ الفارابي وابنَ سينا أقومَ الفلاسفة بالنقل والتحقيق، ومن ثم سيرد على الفلسفة بحسب نقلهما. لكن اهتمامه بنقل آراء ابن سينا كان أكثر من اهتمامه بنقد آراء الفارابي[٨٧]. ويقول محمد عاطف

العراقي بأننا لو أجرينا مقارنة بين كتاب «مقاصد الفلاسفة» و«تهافت الفلاسفة» من جهة، وكتاب «النجاة» و «رسالة أضحوية في أمر المعاد» من جهة اخرى، فسيتبين أن الغزالي قد اعتمد أساساً في فهمة وروايته لآراء أرسطو على ما كتبه ابن سينا[٨٨].

ويؤكد ذلك محمد عابد الجابري الذي يرى أن الغزالي كان قد خصص «تهافت الفلاسفة» للرد على ابن سينا أساساً[٨٩]. ويسمي ردَّ الغزالي على رد ابن سينا بـ «الرد الأيديولوجي»، ومعناه «خطاب لا ينطق باسم الشخص المنتج له وحده، بل ينطق باسم الجماعة التي ينتمي إليها ذلك الشخص ويتحدث باسمها ولفائدتها، ضد جماعة أو جماعات أخرى»[٩٠].

وننتهي إلى أن الغزالي كان يرد على ابن سينا بالذات، الذي كان حاضراً في ذهنه دائماً، فمن خلاله عرف الفلسفة ومن خلاله نقدها. وقد تركز نقده في الإلهيات، حتى أنه وصل إلى حدِّ التكفير، تكفير الفلاسفة بثلاث مسائل معروفة: القول بقدم العالم، حشر الأنفس، وعلم الله بالكليات.

وكما أن ابن سينا كان حاضراً في ذهن الغزالي، فإن الغزالي كان حاضراً في ذهن ابن رشد أيضاً. وكان جزءٌ من نقد ابن رشد لابن سينا نقداً للغزالي أيضاً؛ ذلك أن نقد الغزالي لابن سينا لا ينسحب على الفلسفة كلها، لأنَّ ابن سينا ليس الممثل الحقيقي لآراء الفلاسفة . أي رأي أرسطو . وبنقد ابن رشد لابن سينا يتحقق هدفانِ، أولهما الفصل بين ما لابنِ سينا، وما لأرسطو، وثانيهما إبطال حجج الغزالي لأنها تمثل نقداً لابن سينا فقط.

ولم يكن نقده لابنِ سينا وللغزالي على الدوام، وإنما كان ينقد الغزالي في جوانب، وينقد ابنَ سينا في جوانب أخرى، وفي بعض الأحيان لا ينقد ابن سينا بقدر ما يصحح له رأيه ويخرجه مخرج البرهان. وكثير من نقد ابن رشد لابن سينا مستمدٌ من الغزالي، بل كان معه ضد ابن سينا كلما خرج ابن سينا عن أرسطو، وكان مع ابن سينا ضد الغزالي كلما اقترب ابن سينا من أرسطو، وهذا ما دعا كثيراً من الباحثين إلى أن يمثلوا ابن رشد بالقاضي الذي يقف بين المتخاصمين ليحكم بينهم. وهذا المثال

ينبغي أن يُؤخذ بتحفظ، فقد كان ابن رشد الخصم والحكم في الوقت نفسه، وكان يحكم على المقياس الأرسطي، فبالتأكيد كان لابد أن يقف مع الغزالي تارةً، ومع ابن سينا تارة أخرى.

١ـ ٤ـ البرهان:

ينقد ابن رشد الفلاسفة على قدر التزامهم بـ «البرهان» ، فيقول إن كلام ابن سينا ليس برهانياً، أو إن كلامه جدلي. وهذه في الأساس مصطلحات منطقية، وسأحاول في الصفحات الآتية أن أوضح المقصود من البرهان.

إن الأمور التي تبينت في صناعة المنطق . عند ابن رشد . تستعمل على نحوين:

إما من حيث هي آلاتٌ وقوانين تسدد الذهن وتحذره من الغلط، وهذا الاستعمال هو الخاص بها[٩١].

«وإما أن تؤخذ تلك الأمور التي تبينت هنالك على أنها جزء صناعة برهانية، فتستعمل في صناعة أخرى على جهة المصادرة والأصل والموضوع»[٩٢]. وفي مجال الميتافيزيقيا يستعمل النحو الثاني من الأمور التي تبينت في صناعة المنطق.

ويميز ابن رشد بين الفيلسوف والسوفسطائي والجدلي، وهو تمييز مبني على كيفية تناولهم لأحد الموضوعات. فهناك موضوعات مشتركة بين الفيلسوف وغيره، فالفيلسوف . مثلاً . يفحص على الهوية ولواحقها، والذين يتشبهون به «يلزمون أنفسهم من التعب في الفحص عن هذه المعاني ما يلزمه الفيلسوف نفسه»[٩٣]، ويقصد بـ «الذين يتشبهون به» السوفسطائيين. وحكمة السوفسطائي توهم بأنها حكمة وهي ليست كذلك[٩٤]. أما الجدليون فإنهم يتكلمون في جميع الأشياء التي يتكلم فيها الفيلسوف والسوفسطائي[٩٥].

نحن هنا نقف أمام مجموعةٍ من الأقيسة، تناولها أرسطو في منطقه، يقول أرسطو عن البرهان: «أعني بالبرهان القياس المؤتلف اليقيني، وأعني بالمؤتلف اليقيني الذي نعلمه بما هو موجود لنا، فإن كان معنى أن يعلم هو على ما وضعنا، فقد يلزم ضرورة

أن يكون العلم البرهاني من قضايا صادقة، وأوائل غير ذات وسط، وأن يكون أعرف من النتيجة، وأكثر تقدماً منها، وأن يكون عللها»[٩٦]. ويعرفه في مكانٍ آخر بأنه «القياس الذي يكون من مقدمات صادقة أولية، أو من مقدمات يكون مبدأ المعرفة بها قد حصل من مقدمات أولية صادقة»[٩٧]، والمقدمات الصادقة الأولية هي التي تصدق بذاتها لا بغيرها[٩٨].

ولا يختلف تعريفُ ابنِ رشد للبرهان بالتأكيد عن تعريف أرسطو له، إذ إنه تلخيص وشرح له. فالبرهان عنده هو «قياس يقيني يفيد علم الشيء على ما هو عليه في الوجود بالعلة التي هو بها موجود، إذ كانت تلك العلة من الأمور المعروفة لنا بالطبع»[٩٩]. ومقدمات القياس البرهاني يجب أن تكون: صادقة، أوائل، غير معروفة بحد أوسط، وأعرف من النتيجة[١٠٠].

أما القياس الجدلي فهو «الذي ينتج من مقدمات ذائعة»[١٠١]، والمقدمات الذائعة هي «التي يظنها جميعُ الناس أو أكثرُهم أو جماعةٌ من الفلاسفة أو أكثرُهم أو المشهورون منهم والذين في غاية النباهة»[١٠٢]. والفرق بين الأقيسة الجدلية .أو الأقاويل الجدلية .والبرهانية هو أن الأقيسة الجدلية تحدث عن مقدمات مشهورة، بينما تحدث البراهين عن المقدمات الأوائل بالطبع[١٠٣]. ومن الفروق أيضاً أن الجدلي يكون بين سائل ومجيب، بينما يكون البرهاني بين المرء ونفسه[١٠٤]. وصناعة الجدل هي «الصناعة التي نقدر بها، إذا كنا سائلين أن نعمل من مقدمات مشهورة قياساً، على إبطال كل وضع يتضمن المجيب حفظه، وعلى حفظ كل وضع كلي يروم السائل إبطاله إذا كنا مجيبين»[١٠٥].

وأما القياس المغالطي، فمنه مرائي ومشاغبي وسوفسطائي «والمشاغبي هو القياس الذي يوهم أنه قياس جدلي من غير أن يكون كذلك بالحقيقة وهو الذي يتشبه صاحبه بصناعة الجدل ويطلب به غاية صاحب الجدل وهي الغلبة. والقياس السوفسطائي هو الذي يتشبه صاحبه بالمبرهن فيوهم أنه حكيم من غير أن يكون كذلك»[١٠٦]. ويفرق ابن رشد بين الفلسفة والجدل بأنهما ينفصلان بنوع العلم «لأن

الجدلي يعلم ما يعلمه الفيلسوف إلا أن أحدهما يعلم ما يعلم بالبرهان والآخر بالشهرة وأما السفسطائي فليس عنده علم البتة وإنما عنده ما يوهم أنه علم وهو كذب»[١٠٧]. ويقول أيضاً: «الفلسفة الحقيقية تنفصل من الفلسفة الجدلية بنوع العلم فإن الفلسفة الحقيقية تنظر في الموجود نظراً برهانياً والجدلية نظراً مشهوراً وأما السوفسطائية فتنفصل بالغرض المقصود في الحياة فإن السوفسطائي قصده أن يُظن به أنه فيلسوف من غير أن يكون كذلك لينال كرامة بذلك أو غيرها من الخيرات الإنسانية والفيلسوف قصده أن يعرف الحقَّ فقط»[١٠٨].

أما عن صناعة الخطابة فإنها يمكنها الإقناع في المتضادين جميعاً كما في القياس الجدلي[١٠٩]، «والتصديقات الخطبية، وان لم تكن حقاً، فهي شبيهة بالحق»[١١٠]، أما الأقاويل الشعرية فهي الأقاويل المخيلة[١١١].

وإذا كانت المقدمات أعرف من النتيجة، فهذا شيء يعم كلاً من القياس البرهاني والجدلي والخطبي، أي أن يكون التصديق بها أكثر من التصديق بالنتائج. لكن هذه لا تكفي لمن أراد أن يكتسب العلم اليقيني ويتقنه، فهناك شرط آخر وهو «أن يعتقد المصدق أن الأعرف الموجود فيها لا يمكن أن يكون بخلاف ما هو عليه في أي وقت من الأوقات»[١١٢]. وهذا الشرط ينفصل به التصديق اليقيني عن غيره، ويعني ابن رشد بذلك «أن يعتقد فيه المصدق أن مقابله غير ممكن أصلاً وأما إذا اعتقد الإمكان، فإنه يكون إما جدلياً أو بلاغياً»[١١٣]. والتصديق قد يكون بالصادق، وقد يكون بالكاذب، «فإذا كان بالكاذب كان سفطائياً. وإذا كان بالصادق، و كان مع ذلك لا يصدق مقابله، كان يقيناً. وأما إذا كان المقابل عنده ممكناً، فإن كان الإمكان أقلياً كان جدلياً، وإن كان على السواء مع مقابله، كان بلاغياً»[١١٤].

وقد استعمل ابن رشد التميزَ بين الأقيسة استعمالاً آخر، إذ يرى أن البرهان لا ينبغي أن يُستعمل مع كلِّ صنفٍ من أصناف الناس في الأشياء النظرية التي يراد منهم اعتقادها[١١٥]. فاستعملَ التميزَ بين البرهان والجدل والخطابة للتمييز بين أصناف ثلاثة من الناس، لكلِّ صنفٍ منهم أقاويله الخاصة، ولا ينبغي الخلط بين هذه الأصناف.

ولكن بين مذهب أرسطو وابن رشد في التميز بين الأقيسة فرقاً، إذ إن لتميز أرسطو بين هذه الأقيسةِ صفةً منطقيةً بحتة، بينما بنى ابنُ رشد على هذا التميز المنطقي تميزاً اجتماعياً بين طبقات الناس[116]، يمكن أن تردَّ إلى ثلاث فئات: الخطابيون والجدليون والبرهانيون[117].

وهناك من يرى ـ مثل يحيى هويدي ـ أن هذا التقسيمَ نفسُ تقسيم ابن تومرت (٤٧٩ - ٥٢٤هـ) للسائلين[118]، إذ يقسم السائلينَ إلى مسترشدٍ ومُستفتٍ ومُناظر[2]. وتأثرُ ابنِ رشد بابن تومرت كان قد عول عليه الجابري في كثيرٍ من دراساته، إذ إنه عَدَّ ابنَ رشد امتداداً للثورة الموحدية التي قادها المهدي بن تومرت.

ومهما يكن المصدرُ الحقيقي الذي استمد منه ابنُ رشد هذا التقسيم، فإن هذا التقسيم كثيراً ما استعمله الفلاسفة في كل زمان. ألَمْ يقسم أفلاطونُ الناسَ إلى معادن؟ ويبدو أن هذه الظاهرة ـ أي ظاهرة تقسيم الناس إلى طبقات في الفهم ـ هي النتيجة النهائية التي يصل إليها الفيلسوف بعدما يرى نفسه قد أصبح بعيداً عن فهم معظم الناس؛ ولذلك فإنه يحاول أن يُطلع طبقةً من الناس على أفكاره خشيةَ أن يُساء تفسيرُ آرائِهِ إذا ما تناولها الناسُ كلهم.

ولكنْ هل كان استعمال البرهان يخصُّ ابنَ رشد وحده؟ أم أن بقية الفلاسفة قد استعملوه أيضاً، ولا سيما ابن سينا؟ يقول العراقي: «والواقع فيما نرى من جانبنا أن ابن سينا رغم تمييزه في كتبه المنطقية بين الطريق البرهاني الفلسفي والطريق الجدلي الكلامي، ورفعه الطريق الأول على الطريق الثاني، إلا أنه تأثر بكثير من المقدمات الكلامية في بعض جوانب فلسفته، ومنها مقدمات الأشاعرة، كما كشف عن ذلك ابن رشد...»[119]. ويبدو أن هذا القول لا ينطبق على ابن سينا وحده، وإنما على معظم الفلاسفة، فالتميز النظري بين هذه الطرق الثلاثة كان امتداداً للإرث المنطقي الأرسطي الذي نهلوا منه، ولكنَّ تطبيقَ البرهان ووجهة النظر إليه، هو ما أدى إلى الاختلاف. فمسألة التميز بين تلك الطرق تابعةٌ للمنطق الأرسطي الذي بقي مهيمناً على معظمهم، بل إن هذه الطرق بقيت مهيمنةً على الفكر الإنساني ألفي عام تقريباً.

فاستعمالُ الطريقة البرهانية لا يخص ابن رشد وحده، وقد نسبَ جميع الفلاسفة أنفسَهم إلى البرهان، لا إلى غيره، لأنه هو ما يميز الفيلسوف عن غيره. يقول ابن سينا في إحدى فقراته: «فليس من عادتنا أن نتكلم في مثل هذه الأشياء التي تبنى على تخمينات إقناعية وليست من طرق القياسات العلمية»[١٢٠].

فكلٌّ قد حاولَ أن يبني نظرياته على أسس برهانية، لا على أسسٍ جدلية أو خطابية، ولكن إلى أي حدّ نجحوا في ذلك؟ ونجد أن الاتهامات بينهم لا تخرج عن الدعوى بعدم التزام الطريق البرهاني، أو الخروج عن قواعد البرهان. ولا أظن أن هناك اعترافاً من الجدلي بأنه جدلي، أو من الخطابي بأنه خطابي، ولا أظن أحداً منهم يرتضي لنفسه أن يُنسب إلى ما هو أدنى من البرهان. وقد يحق لهم ذلك خاصة في مجال الإلهيات، ذلك المجال الذي تتشاطره عدةُ اختصاصاتٍ ترى أحقيةَ النظر فيه لها لا لغيرها.

والمشكلة في البرهان أنه لا يتعلق بالمحتوى المعرفي بقدر ما يتعلق بالجانب الصوري، والمهم فيه ما يُوضع في المقدمات، والنتائج التي ستنتج عنها. وهذا ما يجعل البرهان غيرَ قادرٍ على إعطاء معرفةٍ ما؛ وما قام به ابن سينا هو نظام يسعى إلى أن يكون نسقاً غير متناقض، من المقدمات إلى النتائج، وهذا ما لا يجعله خارجاً عن البرهان.

وقد تمسك ابن رشد بالبرهان أكثر من غيره مقياساً يقيس عليه النظريات الفلسفية. وكان يرى أن ابن سينا قد خرج عن البرهان في كثيرٍ من أقسام فلسفته، وهبط إلى الجدل، أو إلى ما هو أدنى من الجدل؛ أي الخطابة. ولذا فإنه يتهمه بخلط علمه الإلهي بعلم الأشاعرة الذين هم متكلمون، وأقاويلهم جدلية، وبهذا يصبح كثيرٌ من كلامِ ابن سينا خارجَ البرهان؛ أي خارج الفلسفة.

الهوامش:

---

(1) رينان، ارنست: ابن رشد والرشدية، ترجمة عادل زعيتر، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة ١٩٥٧، ص ٧٤.

ويقول ماجد فخري بأن يبدو أن أسلوب تفسير ابن رشد مستمد من أسلوب التفسير القرآني الذي تأثر أصحابه بالمدرسة السريانية للتفسير «وهي مدرسة توفرت على المباحث اللغوية في تفسيرها للنصوص الفلسفية واللاهوتية، خلافاً للمدرسة الاسكندرانية (اليونانية) التي كانت تنزع نزعة فلسفية تجريدية تميزت بتنكبها عن الظاهر وأخذها بالتأويل الباطن» ـ فخري، ماجد: ابن رشد فيلسوف قرطبة، ص١٧.

(2) فخري، ماجد: ابن رشد فيلسوف قرطبة، ص١٦و١٧. ويذكر رسالة الاسكندر «في العقل» التي يقول عنها بأنها قد أصبحت النموذج الذي يحتذيه الشراح ولاسيما العرب منهم. المصدر نفسه، ص١٧.

(3) الآلوسي، حسام: نقد ابن رشد لفلسفات الوجود على ضوء مذهبه الخاص، مؤتمر ابن رشد، تونس ١٩٩٨، ص٣١.

(4) زنبير، محمد: ابن رشد والرشدية في إطارهما التاريخي. في: أعمال ندوة ابن رشد ومدرسته في الغرب الإسلامي، ص٨

(5) المصدر نفسه، ص٩.

(6) المصدر نفسه، ص١٠.

(7) المصدر نفسه، ص١١.

(8) المصدر نفسه، ص١٣.

(9) جونو، ادوارد: الفلسفة الوسيطة، ترجمة: علي زيعور، دار الأندلس (ط٢) ١٩٧٩، ص ١١٤.

(10) ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة (١)، دار المشرق، بيروت لبنان ١٩٦٧، ص٩و١٠.

(11) المصدر نفسه، ص١٠.

(12) ابن رشد:الشرح الكبير لكتاب النفس لأرسطو، نقله من اللاتينية إلى العربية إبراهيم الغربي، المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون " بيت الحكمة " ١٩٩٧، ص ٢٦٠و٢٦١.

(13) حنفي، حسن: ابن رشد شارحا لأرسطو، مؤتمر ابن رشد، الذكرى المئوية الثامنة لوفاته (ج١) ١٩٧٨، الجزائر ١٩٨٥، ص ٦٠. وتجدر الإشارة إلى أن رأي حسن حنفي قد تغير في كتاباته

الأخيرة، وخاصة في بحثه: الاشتباه في فكر ابن رشد، مجلة عالم المعرفة، العدد الرابع، أبريل/يونيو ١٩٩٩، الكويت. ص ١٣٠.

[١٤] الجابري، محمد عابد: المدرسة الفلسفية في المغرب والأندلس، مشروع قراءة جديدة لفلسفة ابن رشد. في: أعمال ندوة ابن رشد، ص١٣٦.

[١٥] عبد الرحمن، طه: لغة ابن رشد الفلسفية من خلال عرضه لنظرية المقولات. في: أعمال ندوة ابن رشد، ص١٩٥و١٩٦. ويقول أيضاً: «فليس التلخيص اذن، كما يعتقد بعض مؤرخي الفلسفة، تفسيراً أوسط ولا نصاً مجملاً، إنما هو عند ابن رشد عملية، منهج من مناهج مواجهة النص المترجم، وهو بالضبط منهج تقويم اعوجاجه، ولما كان ابن رشد في تلخيصه لا يشرح ولا يجمل ما يقوله أرسطو، وإنما يعمد إلى تقويم لغة النص المترجم من الناحية الصرفية والنحوية وتقريبها من العربية السليمة فإنه لم يكن يميز بين كلامه ومقالة أرسطو، ويكتفي بأن يفتتح التلخيص بعبارة: «قال أرسطو» ويواصل كلامه دونما إشارة إلى نهاية مقالة أرسطو». المصدر نفسه، ص١٩٦. ويقول أيضاً: «ولم يقف ابن رشد عند هذا الحد، بل حاول أن يرقى بتلخيص إلى مستوى التعريب، فيستبدل في الأمثلة بأسماء الأعلام اليونانية أسماء عربية، بل يقرب مضامين بعضها تقريباً إسلامياً». المصدر نفسه، ص١٩٧.

[١٦] العلوي، جمال الدين: المتن الرشدي، مدخل لقراءة جديدة، دال توبتال للنشر المغرب (ط ١) ١٩٨٦، ص ٢١٠.

[١٧] ابن طفيل: حي بن يقظان، تحقيق فاروق سعد، دار الآفاق الجديدة، بيروت (ط ٢) ١٩٧٨، ص١١٢.

[١٨] المصدر نفسه، ص١١١و١١٢.

[١٩] صالح، مدني: ابن طفيل، قضايا ومواقف، دار الحرية للطباعة، بغداد، ١٩٨٠، ص ٦٠.

[٢٠] نوغاليس، سلفادور غوميث: ابن رشد والموسوعة الفلسفية العربية في الشرق الإسلامي، في: أعمال ندوة ابن رشد، ص ٣٧٠. ويقول طه عبد الرحمن: «كما أن كتب الفارابي كانت مما لا شك فيه مرجعاً أساسياً في عملية التلخيص الرشدية وخاصة منها كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق وشرح المقولات وكتاب الحروف». طه عبد الرحمن: لغة ابن رشد الفلسفية من خلال عرضه لنظرية المقولات. في: أعمال ندوة ابن رشد، ص١٩٧.

[٢١] العلوي: المصدرالسابق، ص ٣٩.

[٢٢] المصدر نفسه، ص٤٤.

(٢٣) ابن رشد: البرهان. شرح البرهان، في: شرح البرهان لأرسطو وتلخيصه، تحقيق عبد الرحمن بدوي، السلسلة التراثية، الكويت (ط ١) ١٩٨٤، ص٢٩٨.

(٢٤) يقول ابن خلدون (٧٢٣-٨٠٨هـ)/(١٣٣٢-١٤٠٦م) عن الإلهيات عند كلامه عن الفرق بين الكلام والفلسفة: «نظرُ الفيلسوف في الإلهيات إنما هو نظرٌ في الوجود المطلق وما يقتضيه لذاته ونظرُ المتكلم في الوجود من حيث إنه يدل على المُوجِد». ابن خلدون: المقدمة، تحقيق حجر عاصي، دار ومكتبة الهلال، بيروت ١٩٨٣، ص٢٩٤.

(٢٥) الغزالي: مقاصد الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف بمصر (ط ٢)، ص١٣٩.

(٢٦) فخري، ماجد: أرسطو طاليس، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٨٦، ص٢١٥.

(٢) صليبا، جميل: المعجم الفلسفي (ج ٢)، دار الكتاب اللبناني، بيروت . لبنان، ١٩٨٢، ص ٣٠١.

٢٧ Aristotle: Metaphysics, in "the Basic Works of Aristotle", edited by Richard Mckeon.

Randomhouse,

NewYork (Twentieth Printing) ١٩٦٦, p. ٦٨١-٩٢٦.

(٢٨) الأهواني، أحمد فؤاد: مقدمة لرسالة الكندي «الفلسفة الأولى»، في: «الفلسفة الأولى للكندي إلى المعتصم بالله»، تحقيق احمد فؤاد الأهواني، دار التقدم العربي ومؤسسة الكتاب الحديث، بيروت ـ لبنان (ط ٢) ١٩٨٦ص٦٦.

(٢٩)Aristotle: Op.cit., P٦٩١-٦٩٣

والعلم الإلهي يبحث في أشرف الموجودات وأولاها، أي الله والعقول المفارقة أولاً، وهو العلم الذي يليق بالكائن الإلهي دون سواه ثانياً، ويدعوه أرسطو بالفلسفة الأولى لأنه يبحث في مبادئ الأشياء وعللها الأولى، وقد يدعى بعلم الوجود لأنه يبحث في الوجود من حيث هو وجود. ينظر: ماجد فخري: أرسطو طاليس، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٨٦، ص٢٨.

(٣٠) كرم، يوسف: تاريخ الفلسفة اليونانية، دار القلم، بيروت . لبنان، ص١٦٨.

(٣١) الأهواني: المصدر السابق ص٦٧.

(٣٢) سانتلانا، دايفد: المذاهب اليونانية الفلسفية في العالم الإسلامي، حققه مقدم له وعلق عليه محمد جلال شرف، دار النهضة العربية، بيروت ١٩٨، ص٢١٢. وحول الترجمات العربية للمقالات A، a، A، يُنظر: Walzer, Rechard: Greek into Arabic

Hardvad University Press, Gambridge, Massachustts, ١٩٦٢, P.١١٥.

(٣٣) ابن النديم: الفهرست، مكتبة خياط، بيروت .لبنان، ١٩٦٤، ص ٣٥١.

(٣٤) بدوي، عبد الرحمن: أرسطو عند العرب،وكالة المطبوعات، الكويت(ط٢)١٩٧٨، ص.١٢.

(٣٥) Aristotle: Op. cit., P٦٨٦

(٣٦) الكندي: الحدود والرسوم، في: المصطلح الفلسفي عند العرب، تحقيق عبد الأمير الأعسم مكتبة الفكر العربي، بغداد (ط٢) ١٩٨٥ص١٩٠.

(٣٧) الآلوسي، حسام محي الدين: فلسفة الكندي وراء القدامى والمحدثين فيه، دار الطليعة، بيروت - لبنان(ط١) أيلول ١٩٨٥ص٢٣. ويُنظر أيضا في المصدر نفسه تقسيم العلوم عند الكندي، ص٢٥.

(٣٨) الأهواني: المصدر السابق، ص ٦٧.

(٣٩) ينظر على سبيل المثال إلى فقرات الكندي هذه:

«لهذه العلة تحير كثير من الناظرين في الأشياء التي فوق الطبيعة».

«فإذن ما فوق الطبيعيات هو لا متحرك».

«إن علم ما فوق الطبيعيات ليس بمتحرك».

الكندي: الفلسفة الأولى للكندي إلى المعتصم بالله، الصفحات على التوالي ٩٦،٩٧،٩٨.

(٤٠) نورجان، عبد الرحمن: الكندي وفلسفته، مطبعة اسعد، بغداد ١٩٦٢، ص٥٥.

(٤١) مهدي، محسن: مقدمة لـ «كتاب الحروف». في: الفارابي: كتاب الحروف، تحقيق محسن مهدي، دار المشرق، بيروت - لبنان ١٩٦٩، ص ٣٣.

(٤٢) «هذا الكتاب ليس من مصنفات أرسطو طاليس بشيء، وكثيراً ما يخالف رأيه، وإنما هو جملة من منتخبات الكتاب الرابع، والخامس، والسادس، من الهيات أفلوطين». سانتلانا: المصدر السابق، ص٩٤.

(٤٣) ابن سينا: المباحثات، في: بدوي: أرسطو عند العرب، ص١٢١. ويقول بدوي أن بول كراوس قد فهم من هذا أن ابن سينا كان يشك في صحة نسبة هذا الكتاب إلى أرسطو، المصدر نفسه، هامش (٣)، ص١٢١.

(٤٤) يقول عبد الرحمن بدوي إن اثر أفلوطين «في الفكر الإسلامي عامة لا يقل أبداً عن اثر أرسطو، بل يزيد عليه في تشعبه: إذ شمل الفلسفة والمذاهب الدينية ذات النزعات الروحية الغنوصية، وتغلغل في ضمائر المفكرين المسلمين بطريقة لا شعورية كانت أعمق من ذلك

المذهب المنطقي الجاف الظاهري الذي كان لأرسطو طاليس». بدوي، عبد الرحمن: أفلوطين عند العرب، وكالة المطبوعات، الكويت (ط٣) ١٩٧٧، ص٢.

(٤٥) فخري، ماجد: أرسطو طاليس، ص١٧٢و١٧٣.

(٤٦) المصدر نفسه، ص١٧٢-١٨٠.

(٤٧) ابن سينا: الشفاء، الإلهيات (١)، مراجعة وتقديم إبراهيم مدكور، تحقيق محمد يوسف موسى، سليمان دينا، سعيد زايد، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة ١٩٦٠، ص ٣.

(٤٨) المصدر نفسه، ص٤.

(٤٩) المصدر نفسه، ص٥.

(٥٠) المصدر نفسه، ص٦.

(٥١) المصدر نفسه، ص٥و٦.

(٥٢) المصدر نفسه، ص١٣.

(٥٣) المصدر نفسه، ص١٤.

(٥٤) فخري، ماجد: موضوع الإلهيات عند ابن سينا وأسلافه، في «الذكرى الألفية لمولد الشيخ الرئيس الحسين بن عبد الله بن سينا» مؤسسة نوفل، بيروت ـ لبنان، ١٩٨٠، ص١٠٧. وينظر ايضا: الأهواني، احمد فؤاد: ما بعد الطبيعة عند ابن رشد في «أعمال ندوة ابن رشد»، جامعة محمد الخامس ١٩٧٨، ص ١٩٤ و١٩٥.

(٥٥) ابن سينا: المصدر السابق، ص٤١٤.

(٥٦) المصدر نفسه، ص٤٢٣.

(٥٧) المصدر نفسه، ص٤٣٥.

(٥٨) المصدر نفسه، ص٤٣٥.

(٥٩) المصدر نفسه، ص٤٣٥.

(٦٠) المصدر نفسه، ص٤٤٣.

(٦١) المصدر نفسه، ص٢٢.

(٦٢) ينظر الفصل الرابع، الفقرة: ٤-٢-٦، ص ١٦٠.

(٦٣) ابن سينا: المصدر السابق، ص٢١.

(٦٤) المصدر نفسه، ص٢١ و ٢٢.

(٦٥) المصدر نفسه، ص٢٢٢.

(٦٦) رسل، برتراند: حكمة الغرب، الجزء الأول، ترجمة: فؤاد زكريا، عالم المعرفة، الكويت، شباط ١٩٨٣، ص١٥٦. ويقول المترجم ـ في الهامش من الصفحة نفسها ـ تعقيباً على هذه الفقرة: «يدافع رسل عن وجهة نظر الفلسفات المنطقية والرياضية واللغوية، التي تجعل من الميتافيزيقا تحليلاً للألفاظ والأفكار «يسبق» البحث الفعلي في الطبيعة ويمهد له، على حين أن هناك وجهة نظر أخرى تعبر عنها فلسفات الوجود بوجه عام، ترى الميتافيزيقا «لاحقة» للبحث في الطبيعة لأنها تبحث في أعم شروط الوجود، التي لا تُستخلص إلا بعد استقصاء القوانين الجزئية في معرفة الطبيعة. والأرجح في نظرنا أن أرسطو كان من الفئة الثانية».

(٦٧) ابن سينا: المصدر السابق، ص١٦.

(٦٨) ابن سينا: الشفاء، المنطق، المدخل، تحقيق الأب قنواتي وآخرين المطبعة الأميرية ـ القاهرة ١٩٥٢، ص١٠.

(*) يذكر ابن طفيل هذه الكلمة ـ نقلاً عن ابن سينا ـ بشكل مختلف، حيث يقول: «... وأن من أراد الحق الذي لا جمجمة فيه فعليه...» . ابن طفيل: المصدر السابق، ص١١٣. وليس هناك من فرق كبير بين معنييهما: فقد جاء في «أساس البلاغة»:

«مجمجَ خطَّه: خلطه». مادة (م ج ج)، ص٥٨٢.

«وجمجم في صدره شيئاً: أخفاه». مادة (ج م م)، ص١٠٠.

الزمخشري: أساس البلاغة، دار صادر، بيروت ١٩٧٩.

وجاء في «مختار الصحاح»:

«و(مجمج) كتابه لم يبين حروفه. ومجمج في خبره لم يبينه». مادة (م ج ج)، ص٦١٥.

«و(جمجم) الرجل و(تجمجم) إذا لم يبين كلامه». مادة (ج م م)، ص١١٢.

الرازي، محمد من أبي بكر: مختار الصحاح، دار الكتاب العربي، بيروت ـ لبنان.

(٦٩) ابن سينا: المصدر السابق، ص١٠. وينظر أيضاً للمقارنة: ابن سينا: منطق المشرقيين، تقديم شكري النجار، دار الحداثة، بيروت (ط١) ١٩٨٢، ص١٩-٢٢.

(٧٠) مدكور، إبراهيم: مقدمة لكتاب الشفاء، المنطق، المدخل، ص٨ يناقش هذه المسألة في الصفحات ١٩-٢٣.

(٣) فخري، ماجد: تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة كمال اليازجي، الجامعة الأمريكية ـ بيروت ١٩٧٤، ص١٨٤. ويرى حسين مروة أن ابن سينا بقي محتفظاً ـ في الإشارات والتنبيهات ـ بالأساس النظري لكل المواقف التي تحتويها فلسفته. ولكنه يقصد المواقف المادية التي تحتويها فلسفة ابن

سينا، ولا سيما ما يتعلق بأزلية العالم. مروة، حسين: النزعات المادية في الفلسفة الإسلامية(ج٢) دار الفارابي - بيروت (ط٣) ١٩٧٣، ص٦١٣.

(٧١) محمد، يحيى: نقد العقل العربي في الميزان، الانتشار العربي، (ط١) ١٩٩٧، ص١١١.

(٧٢) الآلوسي، حسام: محاضرات في الفلسفة الإسلامية، محاضرات ألقيت على طلبة الصف الثالث، كلية الآداب قسم الفلسفة، ص١٢١.

وينظر أيضاً عن عدم إزدواجية ابن سينا:

مدكور، إبراهيم: بين السهروردي وابن سينا، ص٧٩.

وفخري، ماجد: السهروردي ومآخذه على المشائين العرب، ص١٥٤.

في: الكتاب التذكاري، شيخ الإشراق شهاب الدين السهروردي، في الذكرى الثامنة لوفاته، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٤.

(٧٣) العلوي، جمال الدين: المتن الرشدي، مدخل لقراءة جديدة، ص٦٣.

(٧٤) ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة (٣)، ص١٣٩ . ١٤٠٥.

(٧٥) المصدر نفسه، ص١٤٠٤.

(٧٦) المصدر نفسه، ص١٤٠٥.

(٧٧) المصدر نفسه، ص١٣٩٧.

(٧٨) المصدر نفسه، ص١٣٩٧.

(٧٩) Bouyges, Maurice: Nptice in Averroes: Tafsir Ma Ba'd At-Tabia't

دار المشرق، بيروت ـ لبنان ١٩٧٣. P.XVIII

(٨٠) مدكور، إبراهيم: مقدمة لكتاب الشفاء، ص١٠٧.

(٨١) يقول ماجد فخري: «إن أعظم زعماء هذه الفلسفة في المشرق، والفيلسوف الذي اقترن اسمه بكامل قضيتها في ما كتبه المؤلفون اللاحقون في أوربا وفي المشرق، هو أبو علي الحسين بن سينا». فخري، ماجد: المصدر السابق، ص١٧٩.

(٨٢) دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام،ترجمة محمد عبد الهادي او ريدة، مكتبة النهضة المصرية (ط٥)، ص٢٤٨.

(٨٣) يقول كوربان بأن الفارابي لم يعرف له تلامذة مشهورون، ولكن خلفه الكبير هو ابن سينا الذي «كان مثالاً للإنسان الشامل الثقافة في العصر الوسيط». كوربان: تاريخ الفلسفة الإسلامية، منشورات عويدات، بيروت . باريس، (ط١) حزيران ١٩٦٦، ص٢٥٨.

ويقول إبراهيم مدكور: «إن هناك مدرسة سينوية قام على أمرها تلاميذ ابن سينا المباشرون، وأخذ عنهم من جاء بعدهم، وفي مقدمتهم أبو الحسن بهمنيار بن المرزبان (٤٥٨ = ١٠٦٨)».

مدكور: بين السهروردي وابن سينا، الكتاب التذكاري، شيخ الإشراق، شهاب الدين السهروردي، ص٦٧.

(٨٤) الغزالي:المنقذ من الضلال،تحقيق جميل إبراهيم حبيب،دار القادسية للطباعة ١٩٨٣ص١٩.

(٨٥) الغزالي: تهافت الفلاسفة، تحقيق موريس بوريج، دار المشرق، بيروت .لبنان، ص٦

(٨٦) المصدر نفسه، ص ٨و٩.

(٨٧) العراقي، محمد عاطف: المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد، دار المعارف القاهرة (ط ٢)، ١٩٨٤، ص ١٩٩. ويقول ماجد فخري: «إن الحملة على الأفلاطونية الجديدة في شكلها العربي التي بلغت ذروتها في حملة الغزالي في كتاب " تهافت الفلاسفة» إنما كانت موجهة على الأخص ضد ابن سينا، الذي كان اسمه قد اقترن ضمناً بذلك المذهب الفلسفي». فخري، ماجد: المصدر السابق، ص١٧٩.

(٨٨) العراقي: المصدر السابق، ص٢٠١.

(٨٩) الجابري، محمد عابد: مقدمة لـ «تهافت التهافت»، في: ابن رشد: تهافت التهافت. إشراف محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت (ط ١) ١٩٨٨، ص٢٢.

(٩٠) المصدر نفسه ص٢٣.

(٩١) ابن رشد: تلخيص ما بعد الطبيعة، تحقيق عثمان أمين، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، القاهرة ١٩٥٨ ص٣٤-٣٥.

(٩٢) المصدر نفسه، ص٣٥.

(٩٣) ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة (١)، ص٣٢٨.

(٩٤) المصدر نفسه، ص٣٢٩.٣٢٨.

(٩٥) المصدر نفسه، ص٣٢٩.

(٩٦) أرسطو: «منطق أرسطو» (٢)، تحقيق عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات الكويت، دار القلم بيروت .لبنان (ط)، ١٩٨٠، ص٣٣٣.

(٩٧) المصدر نفسه، ص٨٤٩

(٩٨) المصدر نفسه، ص٤٩٠.

(99) ابن رشد: تلخيص البرهان، في: شرح البرهان لأرسطو وتلخيصه، تحقيق عبد الرحمن بدوي، السلسلة التراثية، الكويت (ط ١) ١٩٨٤،ص٤٩.

(١٠٠) المصدر نفسه، ص٤٩.

(١٠١) منطق أرسطو، ص٤٨.

(١٠٢) المصدر نفسه، ص٤٩٠.

(١٠٣) ابن رشد: تلخيص الجدل في: ابن رشد: تلخيص منطق أرسطو، تحقيق جيرار جهامي المكتبة الشرقية بيروت .لبنان ١٩٨٢، ص٥٠٣.

(١٠٤) المصدر نفسه، ص٦٢٥.

(١٠٥) المصدر نفسه، ص٤٩٩.

(١٠٦) ابن رشد: تلخيص المغالطة، في: ابن رشد: تلخيص منطق أرسطو، ص٦٩٤.

(١٠٧) ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة (١)، ص٣٣٠.

(١٠٨) المصدر نفسه، ص٣٢٩.

(١٠٩) ابن رشد: تلخيص الخطابة، تحقيق عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات .الكويت، دار القلم بيروت .لبنان ص١١.

(١١٠) المصدر نفسه، ص ١٠.

(١١١) ابن رشد: تلخيص كتاب الشعر، تحقيق تشارلس بتروث وأحمد عبد المجيد هريدي الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٦، ص٥٤. ومن الممكن أن نقارن تعريفات هذه الأقاويل بتعريفات الفارابي لها لكي تتوضح أكثر:

الأقاويل البرهانية: شأنها أن تفيد العلم اليقين في المطلوب الذي نلتمس معرفته، سواء استعملها الإنسان فيما بينه وبين نفسه في استنباط ذلك المطلوب، أو خاطب بها غيره.

الأقاويل الجدلية: هي التي يلتمس السائل، بالأشياء المشهورة التي يعترف بها جميع الناس، غلبة المجيب في موضع يضمن المجيب حفظه أو نصرته بالأقاويل المشهورة أيضاً. وفي أن يلتمس بها إيقاع الظن في رأي قصد تصحيحه إما عند نفسه، وإما عند غيره، حتى يخيل أنه يقين من غير أن يكون يقيناً.

الأقاويل الخطبية: شأنها أن يلتمس بها إقناع الإنسان في أي رأي كان، وأن يميل ذهنه إلى أن يسكن إلى ما يقال له ويصدق به تصديقاً، إما أضعف وإما أقوى.

الأقاويل السوفسطائية: شأنها ان تغلط وتضلل، وتلبس وتوهم فيما ليس بحق أنه حق، وفيما هو حق أنه ليس بحق.

الأقاويل الشعرية: تركب من أشياء شأنها ان تخيل في الأمر الذي فيه المخاطبة حالاً ما أو شيئاً أفضل أو أخس، وذلك إما جمالاً أو قبحاً أو جلالةً أوهوناً أو غير ذلك مما يشاكل هذه.

ينظر: آل ياسين، جعفر: الفارابي في حدوده ورسومه

عالم الكتب، بيروت (ط ١) ١٩٨٥، ص ٩٠-٩٢.

(١١٢) ابن رشد: شرح البرهان، في: «شرح البرهان لأرسطو وتلخيصه»، ص١٩٨. وينظر: منطق أرسطو (٢)، ص٣٣٦و٣٣٧.

(١١٣) المصدر نفسه، ص١٩٨.

(١١٤) المصدر نفسه، ص١٩٨و١٩٩.

(١١٥) ابن رشد: تلخيص الخطابة، ص١١.

وفي تفسير ما بعد الطبيعة يقول ابن رشد شرحاً لفقرة من فقرات الكتاب: «وأما قوله [ويقصد أرسطو] إنه قد يعرض لبعض الناس أن يطالب بشهادة الشاعر فإن هذا أيضاً يعرض له من قبل الطباع وهم الذين قوتهم الخيالية غالبة على القوة الفكرية ولذلك نجد هؤلاء لا يصدقون بالأمور البرهانية إذا لم يصحبها التخيل»، أي أن مثل هؤلاء الناس لا يستطيعون أن يصدقوا بالبرهان من دون الخيال. ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة (١)، ص٤٧.

(١١٦) فخري، ماجد: ابن رشد فيلسوف قرطبة، ص٣٧. وينظر أيضا: فخري، ماجد: تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص٣٧٩.

(١١٧) ابن رشد: فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، إشراف محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية (ط ١) ١٩٩٧، ص١١٨.

(١١٨) هويدي، يحيى: تاريخ فلاسفة الإسلام في القارة الأفريقية، (الجزء الأول في الشمال الأفريقي)، مكتبة النهضة المصرية ١٩٦٥، ص ٢٧١و ٢٧٢.

وفيما يأتي نبذة عن المهدي بن تومرت:

- «ولد ابن تومرت بمنطقة السوس جنوب المغرب الأقصى بقبيلة هرغة التي هي بطن من بطون قبيلة مصمودة الكبرى... نشأ في أوج الدولة المرابطية وفي خضم إعادة الاعتبار إلى المذهب المالكي... أخذ العلم من شيوخ انتموا إلى مختلف المذاهب السنية ومن أبرزهم أبو

بكر الطرطوشي». التليلي، عبد الرحمن: ابن رشد الفيلسوف العالم، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس ١٩٩٨، ص٥٦.

- «بدأت رحلة ابن تومرت بجوازه إلى الأندلس في رأس المائة الخامسة أي سنة ٥٠٠هـ فأخذ العلم بقرطبة ثم بالمرية، ومنها رحل إلى المشرق عن طريق البحر، فحل بالإسكندرية وأدى فريضة الحج، ثم رحل إلى العراق، وأقام مدة ببغداد ثم عاد إلى بلاد المغرب في سنة ٥١٠هـ ماراً بطرابلس ثم المهدية ثم تونس. وكان يقيم في كل مدينة يمر بها مدة، قد تبلغ بعض الأشهر، يقوم أثناءها بالتدريس والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر». الصنهاجي، ابو بكر بن علي: كتاب أخبار المهدي بين تومرت، تحقيق عبد الحميد حاجيات، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر ١٩٨٦. ص ٢٩. واشهر كتبه هو كتاب «أعز ما يطلب» وهو «عبارة عن مجموعة من كتب ورسائل وتعاليق المهدي بن تومرت في الأصول، والفقه، والتوحيد، والعقيدة، والحديث، والسياسة، والاجتهاد». التليلي: المصدر السابق، ص ١٣٦. ومذهبه انتقاني جمع بين عناصر اعتزالية وأشعرية وإمامية. الطالبي، عمار: مقدمة لكتاب «أعز ما يطلب» في: محمد بن تومرت: أعز ما يطلب، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر ١٩٨٥، ص٧.

(٢) ابن تومرت: أعز ما يطلب، ص٢٠٥.

(١١٩) العراقي، محمد عاطف: المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد، ص٢١٦.

(١٢٠) ابن سينا: الشفاء، الإلهيات (١)، ص١٨٨.

الماهية والوجود

تمهيد:

الماهية والوجود مبدآن أنطولوجيان اهتم الفلاسفة بهما، وبالعلاقة التي تربط بينهما منذ العصر اليوناني. وكان أفلاطون من أوائل الذين التفتوا إلى هذه المسألة، ومن بعدِه جاء أرسطو وبحث في هذه المسألة، وكان له رأي فيها. وقد شُغل فلاسفة العصر الوسيط بها ـ المسلمون منهم والمسيحيون ـ وامتدت إلى الفلسفة المعاصرة، ولا سيما عند الفلاسفة الوجوديين، مع اختلاف في الرؤية والمعالجة. وإذا ابتدأنا بأفلاطون فسنرى أن الأجسام كانت بحسب نظريته مشاركة في المثل؛ لذا فإن وجودها ليس لها بذاتها، وإلا كانت ثابتةً دائمةً كالمثل. فالماهيات معزولةٌ عن الزمان والتغيُّر، وإذا عَدَدْنا المُثلَ أنفسَها موجوداتٍ مطلقة، كان وجودُها لها بذاتها غيرَ متميزٍ عن ماهياتها[١]. وأول من وضع مسألة الماهية والوجود وضعاً صريحاً هو أرسطو، فهو أول من ميز بين الماهية والوجود، وجعل منهما مطلبينِ مختلفينِ للعلم، "مطلب ما " (أي: ما الشيء الذي هو موضوع العلم)، و"مطلب هل " (أي: هل الموضوع موجود)[٢]. والوجود لا يدخل في تعريف الماهية، من وجهة النظر المنطقية، أما من وجهة النظر الميتافيزيقية فإنه يوحِّد بين الوجود والماهية في جميع مراتب الموجودات.

وهذه المراتب هي[٣]:

الآلهة محركو الأفلاك.

الأفلاك.

الأجسام الكائنة الفاسدة.

في هذه المراتب كلها ليس هناك من تميزٍ بين الماهية والوجود. وينبه أرسطو "على أن العلم بوجود الموضوع يجب أن يُقدَم على تعريف الموضوع أي على العلم بماهيته إذ لو كان الموضوع غير موجود، كالغول أو العنقاء، لم يبق هناك من معنىً

للتعريف، أو جاء التعريف منصباً على الاسم فقط... هذا إذن تمييز حاسم، بيد أنه لا يعدو الوجهة المنطقية "(٤).

ولم تكن مشكلة العلاقة بين الماهية والوجود قد برزت عند أرسطو بهذا الشكل الحاد كما نراها عند الفلاسفة المسلمين؛ إذ إن جزءاً منها يعود إلى تلك العلاقة بين الله والموجودات. وهذه المسألة تُعامل في فلسفة أرسطو بشكل مختلف عما هو عليه في الفلسفة الإسلامية، ولا سيما مع الفارابي وابن سينا. هذه الاحتمالية بين أن يكون الوجودُ مضافاً، أو غيرَ مضافٍ إلى الماهية، كانت مثارَ جدلٍ ونقاش بين الفلاسفة، فقد استعملوها استعمالاتٍ مختلفة تتناسبُ وطبيعةَ النظرية الداعين إليها، وهي عند ابن سينا، ومن قبله الفارابي، نظرية الفيض. والفارابي - في الفلسفة الإسلامية - أولُ مَن ميز بين الماهية والوجود، وعنه أخذ ابن سينا هذا التمييز. وتعدُّ مسألة التمييز بين الماهية والوجود من أركان نظرية الفيض التي قال بها ابن سينا، وهي أيضاً خروجٌ على أرسطو، إذا استثنينا الجانب المنطقي منها. فعلى الرغم من أن بدايات التمييز بين الماهية والوجود كانت موجودة عند أرسطو، لكنها لم تتخذ هذا الشكل الذي نراه عند ابن سينا. ومن هنا فقد جاء نقد ابن رشد لابن سينا في هذه المسألة تنقيةً لأرسطو من الرأي الدخيل الذي دخل على فلسفته، جراء الخلط الذي قام به ابن سينا. وهذا يمثل التزام ابن رشد بالنص الأرسطي ضد أي محاولة للخروج عنه. ومن جانب آخر نرى أن ابن سينا لم يكن قصده الالتزام بنظرية أرسطو في الماهية والوجود، أو التطابق معها، وإنما خرج عنها خروجاً تقتضيه نظريته الجديدة، التي استدعت القول بعرضية الوجود على الماهية. أما مسألة الخلط في المصطلح التي ركز فيها ابن رشد في نقده لابن سينا، فربما لم تكن ذات أهمية عند ابن سينا، لأنه لم يكن معنياً بالتطابق مع المصطلح الأرسطي حرفياً. وإنما كان يؤسس لنظرية أخرى تختلف عن نظرية أرسطو. فقسمة الموجودات إلى الواجب والممكن تتفق والقولَ بعرضية الوجود للماهية، وهذه القسمة لم تكن عند أرسطو، ومن ثم لم تكن عند ابن رشد. مما أدى إلى نقد فكرة عرضية الوجود لأنها غير مبررة داخل المنظومة الأرسطية.

٢ـ١ـ عرضية الواحدية والوجود عند ابن سينا:

٢ـ١ـ١ـ عرضية الواحد:

الواحد هو أحد لواحق الوجود، ويعترف ابن سينا بصعوبة تناول مسألة "الواحد" في كتابه "الشفاء"، إذ يقول: "فما أعسر علينا أن نقول في هذا الباب شيئاً يعتد به"(٥). وقد قال بعرضية الواحد للأشياء، فطبيعة الواحد من الأعراض اللازمة للأشياء، ولا يكون الواحدُ مقوماً لشيء من الأشياء، فالماهية تكون شيئاً "إما إنساناً وإما فرساً وإما عقلاً أو نفساً، ثم يكون ذلك موصوفاً بأنه واحد وموجود. ولذلك ليس فهمُك ماهيةَ شيءٍ من الأشياء وفهمُك الواحد يوجب أن يصحَ لك أنَّه واحد. فالواحدية ليست ذاتَ شيء منها، ولا مقومةً لذاته، كما فهمتَ الفرقَ بين اللازم والذاتي في المنطق. فتكون الواحديةُ من اللوازم وليست جوهراً لشيء من الجواهر"(٦).

٢ـ١ـ١ـ١ـ الذاتي واللازم:

ويعرف ابن سينا الذاتي بالآتي:

"هو الذي يُقَوِّمُ ماهيةَ ما يقالُ عليه "(٧).

"الذاتي ما إذا فهمَ معناهُ وأُخطرَ بالبال وفهم معنى ما هو ذاتيٌّ له وأخطر بالبال معه،لم يُمكنْ أن يفهم ذات الموصوف إلاّ أن يكونَ قد فهم له ذلك المعنى أولاً"(٨).

"وأما ما ليس بذاتي فقد تفهم ذات الموصوف مجرداً دونه "(٩).

إن الذاتيَ محمولٌ يُقوم ماهيةَ ما يُقال عليه؛ أي أن ماهيةَ الموضوع لا تكون إلاّ به، أما غيرُ الذاتي فمنَ الممكن أن نفهم ماهية الموضوع من دونه. وهذه التعريفات والفروق بين اللازم والذاتي ـ كما يراها ابنُ سينا ـ تنطبق على الواحد، وكذلك على الوجود. كما سنرى فيما بعد.

أما اللازم فهو من أقسام العرضي، إذ إن العرضي ينقسم إلى "لازم" و"مفارق"، واللازم هو: "ما يمتنع انفكاكه عقلاً عن موضوعه، كوصف (الفرد) للثلاثة و(الزوج)

للأربعة "[10]. والمفارق هو: "ما (لا) يمتنع انفكاكه عقلاً عن موضوعه، كأوصاف الإنسان المشتقة من أفعاله وأحواله "[11].

والمقصود بالعرضي هنا، ما هو ليس بذاتي، وليس المقصود منه العرض الذي هو يقابل الجوهر. وقد يطابق الواحدُ الموجودَ في أنه ـ أي الواحد ـ يقال على كلِّ واحدٍ من المقولات كالموجود، لكن مفهومهما مختلف، ويتفقانِ في أنهما لا يدلانِ على جوهر شيءٍ من الأشياء[12].

فالواحدُ والموجودُ ـ على هذا الأساس ـ قد يتساويانِ في الحمل على الأشياء "حتى أن كل ما يقال إنه موجودٌ باعتبارٍ يصح أن يقال له إنه واحدٌ باعتبار، وكلُّ شيءٍ له وجود واحد "[13]. وليس المفهوم من الواحد هو المفهوم من الموجود من كل جهة، ولو كان كذلك لما كان الكثيرُ، من حيث هو كثيرٌ موجوداً، كما ليس واحداً "وإن كان يعرض له الواحد أيضاً، فيقال للكثرة إنها كثرة واحدة ولكن لا من حيث هي كثرة "[14].

٢ـ١ـ٢ـ عرضية الوجود:

في الفقرة السابقة بينت وجهةَ نظر ابنِ سينا في الواحد، وكان يرى أن الواحد من أعراض الماهية. وما ينطبق على الواحد، ينطبق أيضاً على الوجود. فالوجود عنده هو أيضاً زائدٌ على الماهية، أو عارضٌ لها.

إن لكلِّ شيءٍ ماهيةً هو بها ما هو، وهذه الماهية هي حقيقته، وهي ذاته[15]. فالإنسان ـ مثلاً ـ إذا التأمت بعض المعاني فيه، حصل من جملتها ذاتٌ واحدة هي ذات الإنسان، مثل: "أن يكون جوهراً، ويكون له امتداد في أبعاد تفرض فيه طولاً وعرضاً وعمقاً، وأن يكون ذا نفس، وأن تكون نفسُه نفساً يغتذي بها ويحس ويتحرك بالإرادة، ومع ذلك يكون بحيث يصلح أن يتفهم المعقولات، ويتعلم صناعات ويعلمها ـ إن لم يكن عائق من خارج ـ لا من جملة الإنسانية"[16]، فالدال على ماهية الشيء هو الذي يدل على المعنى الذي به الشيء هو ما هو[17]. وهذه

الصفات التي عددها ابن سينا هي التي تعطي حقيقةَ الإنسان أو ماهيته، والأمر نفسُه ينطبق على غيره من الماهيات، كالحيوان أو النبات... الخ.

ويضرب لنا مثلاً لذلك بـ "المثلث "، فمن الممكن أن نفهم معنى المثلث، أو من الممكن أن نتوصل إلى معرفة ماهية المثلث، ونشكُّ مع ذلك هل هو موصوف بالوجود في الأعيان، أم ليس موجوداً؟ لأن المثلثَ قد تمثل لنا أنه من خطٍ وسطح، ولم يتمثل لنا أنه موجود[١٨]. أي أن الوجود غيرُ ضروري لتصور الشيء؛ ذلك أننا نستطيع أن نتصور أي شيءٍ من دون أن يكون في الحقيقة موجوداً. وقد ضرب ابن سينا مثلاً بالمثلث، وهو ماهية رياضية مجردة، وفي الماهيات الرياضية ربما تكون فكرةُ عرضيةِ الوجود أوضحَ من غيرها من الماهيات. ومن الممكن تطبيقُ هذه الفكرة على أي شكل من الأشكال، أو على أية ماهية من الماهيات، فالغرضُ منها بيانُ كيف يكون الوجود عرضاً للماهية.

يقول ابن سينا: "اعلم أن كلَّ شيء له ماهيةٌ فإنه إنما يتحقق موجوداً في الأعيان، أو متصوراً في الأذهان بأن تكون أجزاؤه حاضرةً معه. وإذا كانت له حقيقةٌ غيرُ كونهِ موجوداً أحدَ الوجودين وغير مقوم به. فالوجودُ معنىً مضاف إلى حقيقته، لازم، أو غير لازم. وأسباب وجوده أيضاً غيرُ أسباب ماهيته، مثل الإنسانية، فإنها في نفسها حقيقيةٌ ما، وماهية "[١٩]. فالماهياتُ قد تكون موجودةً في الأعيان، وقد تكون موجودةً في الأوهام، ولا يوجب للماهية أن تحصل أحدَ هذينِ الوجودين، وكلُّ واحدٍ من هذينِ الوجودين لا يثبت إلا بعد ثبوت تلك الماهية[٢٠]، "وإن كل واحد من الوجودينِ يلحق بالماهية خواص وعوارض تكون للماهية، عند ذلك الوجود، ويجوز أن لا تكونَ له في الوجود الآخر. وربما كانت له لوازم تلزمه من حيث الماهية، لكن الماهية تكون متقررة أولاً، ثم تلزمها هي، فإن الاثنينية يلزمها الزوجية، والمثلث يلزمه أن تكون زواياه الثلاث مساوية لقائمتين، لا لأحد الوجودين، بل لأنه مثلث "[٢١].

فإذا نَسَبْنا - مثلاً - الشكليةَ والوجودَ إلى المثلث، فإننا سنجد أن الشكليةَ داخلةٌ في معنى المثلث؛ ذلك أننا لا نستطيع أن نفهم معنى المثلث إلا بعد أن نكون قد فهمنا أنه شكل، فالشكلية تكون سابقةً على معنى المثلث[٢٢]؛ إذ إن الشكلَ هو جنسٌ للمثلث، والمثلثُ أحدُ الأنواع الداخلةِ تحت ذلك الجنس، والشكلُ داخلٌ في قوام المثلث. ولكنْ من الممكن أن نتصور المثلثَ من دون أن يكون موجوداً، ولذلك فإن الوجودَ لا يدخل في ماهية المثلث؛ ولا تُقَوِّم به ماهيةُ المثلث، "فلذلك يمكنك أن تفهم ماهية المثلث وأنت شاكٌّ في وجوده حتى يتبرهنَ لك أنه موجودٌ أو ممكنُ الوجودِ في الشكل الأول من كتاب أوقليدس. ولا يمكنك أن تفعل ذلك في شكليته؛ فما كان مثلَ الشكليةِ فهو من المعاني المقومة للماهية؛ وما كان مثلَ الوجود فليس مقوماً للماهية "[٢٣]. وهنا يحيل ابنُ سينا برهانَ وجود المثلث إلى علم آخر، فسواء أكنا مُتحققينَ من وجود المثلث أو غيرَ متحققين، فذلك لا يغيِّر في المسألة شيئاً، لأن ماهيتَه ستبقى واحدةً، ولا علاقةَ لها بكونِه موجوداً أو غيرَ موجود. ولكننا لا نستطيع أن نُعاملَ الشكليةَ مثلما نعامل الوجود؛ لأن الشكليةَ من المُقوماتِ التي لن يكون المثلثُ مثلثاً إلاَّ بها، وأيُّ معنىً يُشبه الشكليةَ، أو يُعاملَ معاملتَها، فهو من مقومات الماهية. أما الوجودُ فإنه كما تبيَّن لا يكون مقوماً للماهية. وأسبابُ الوجود هي: الفاعل، الغاية، والموضوع، أما أسبابُ الماهية فهي: الجنس والفصل، من حيث الوجود في العقل، والمادة والصورة من حيث الوجود في الخارج[٢٤].

٢-١-٣- تحديد الماهية:

لقد انطلق ابنُ سنا في تمييزه بينهما من المنطق. فماهيةُ أيِّ شيء من الأشياء تكون من خلال الحدود؛ إذ إن الغرضَ الأولَ من التحديد هو الدلالةُ باللفظ على ماهيةِ الشيء[٢٥]، فالحدودُ الحقيقية يجب "أن تكون دالةً على ماهية الشيء، وهو كمالُ وجودِه الذاتي، حتى لا يشُذَّ من المحمولاتِ الذاتية شيءٌ إلاَّ وهو مضمنٌ فيه"[٢٦].

ويتم تحديدُ ماهيةِ ما - وهي ما يشير إليه الحد - عن طريقِ الحدّ التام، وهو الحدُ الذي يَذكر جميع الصفاتِ الأساسية للمعرَّف؛ أي من خلال الجنس القريب والفصل. والجنس والفصل هما من الكليات الخمسة؛ وأقصدُ بها الجنس، النوع، الفصل، الخاصة، والعرض العام. ومن هذه الكلياتِ ما يكون ذاتياً، وهو الجنس والنوع والفصل، ومنها ما يكون عرضياً، وهو الخاصةُ والعرض العام. وتنقسم الأجناسُ والأنواعُ أقساماً أخرى، فهناك جنسٌ عالٍ، وجنسٌ بعيد، وجنسٌ متوسط، وجنسٌ قريب. وتنقسم الأنواعُ كذلك أقساماً أخرى، فهناك نوعٌ عالٍ، ونوعٌ متوسط، ونوعٌ قريب. وتنحصر هذه السلسلةُ كلها بينَ جنسِ الأجناس ونوع الأنواع. ويكونُ الجنسُ جنساً للأنواع المندرجة تحته، ماعدا جنسَ الأجناس؛ ذلك أنه ليس هناك من جنسٍ أعلى منه. وفي الوقت نفسه يكون الجنسُ نوعاً للجنس الذي يعلوه. والنوعُ كذلك يكون نوعاً للجنس الذي يعلوه، ويكون جنساً للأنواع المندرجةِ تحته، ما عدا نوعَ الأنواع؛ لأنه ليس هناك من أنواعٍ تندرج تحته. بمعنى أن الأجناسَ والأنواعَ ليست أجناساً أو أنواعاً بذاتِها وإنما بالقياس إلى شيء آخر. يقول ابن سينا: "فكلُّ لفظٍ كليّ إما جنس، وإما فصل، وإما نوع، وإما خاصة، وإما عرض عام، وهذا الذي هو جنسٌ ليس جنساً في نفسه، ولا بالقياس إلى كل شيء، بل جنساً لتلك الأمور التي تشترك فيه. وكذلك النوعُ ليس هو نوعاً في نفسه، ولا بالقياس إلى كلِّ شيء، بل بالقياس إلى الأمور التي هو أعمُّ منها. وكذلك الفصل إنما هو فصلٌ بالقياس إلى ما يتميز به في ذاته، والخاصةُ أيضاً إنما هي خاصةٌ بالقياس إلى ما يعرض لطبيعته وحده. وكذلك العرض إنما هو عرضٌ عامٌّ بالقياس إلى ما يعرضُ له لا وحده "(٢٧).

وإما أن يكونَ التعريفُ بالحدّ التام، أو بالحدّ الناقص، ويكون التعريف بالحدّ التام بذكر الجنسِ القريب مع الفصل، مثل: الإنسانُ حيوانٌ ناطق. أما التعريفُ بالحدّ الناقص، فيكون بذكر الجنس البعيد والفصل، مثل: الإنسانُ جسمٌ ناطق. أما التعريفُ بالرسم، وهو تامٌ وناقصٌ أيضاً، فيكون - بالنسبة للرسم التام - بذكر الجنس القريب والخاصة، بينما يكون التعريفُ بالرسمِ الناقص بذكر الجنس البعيد والخاصة.

ويقول ابنُ سينا: "فحدُّ الحد... أنه القولُ الدالُّ على ماهيةِ الشيء؛ أي على كمال وجودِه الذاتي، وهو ما يتحصل له من جنسِه القريب وفصله. أما الرسم، فالرسمُ التامُّ هو قولٌ مؤلفٌ من جنسِ شيءٍ وأعراضه اللازمة له حتى يساويه، والرسمُ مطلقاً هو قولٌ يُعرف الشيءَ تعريفاً غيرَ ذاتي ولكنه خاصٌّ أو قولٌ مميزٌ للشيء عَمَّا سواه لا بالذات "[٢٨].

والحدُّ التامُّ يكون من مقوماتِ الماهية، لا من مقوماتِ الوجود، "فما كانت من تلك الماهيات بسائط، لا أجناسَ لها ولا فصول، فلا حدودَ لها. وما لها أجناسٌ وفصول، فحدودُها التامةُ تشتمل عليها دون موضوعاتها "[٢٩]. وذلك يعني أننا لا نستطيع أن نضعَ حدوداً إلاَّ للأشياء المركبة. أما الأشياءُ البسيطة فلا تُعرَّف، فواجب الوجود - مثلاً - ليس له حدٌّ ولا رسم، لأنه ليس له جنسٌ ولا فصل، ولا تركيبَ فيه، ولا عوارضَ تلحقه. ولا يرى ابنُ سينا له إلاَّ قولاً يشرحُ اسمَه، وهو أنه الموجودُ الواجبُ الوجود الذي لا يمكن أن يكون وجودُه من غيره[٣٠].

والوجود ليس جنساً من الأجناس، "فقد بان أنَّ اسمَ الموجود ليس يقع على العشرة [أي المقولات العشرة] بالتواطؤ؛ وبان أنَّه لو كان يقع عليها بالتواطؤ، لم يكن من الأمور المقومة للماهية؛ فالوجودُ إذن ليس بجنس. وقد قيل في الأجوبة المشهورة: إن من الدليل على أن الموجود ليس بجنس أنه لو كان جنساً لكان فصله إما موجوداً وإما غيرَ موجود؛ فإن كان موجوداً وجب أن يكون الفصلُ مكانَ النوع؛ إذ يحمل عليه الجنس؛ وإن كان غيرَ موجود فكيف يفصل؟ "[٣١].

٢-١-٤- لزوم الوجود للماهية:

وعلى هذا فالوجودُ لا يُقوم ماهيةَ الموضوع، بل هو لازمٌ لها، غيرُ داخل في الماهية[٣٢]. والماهية ليست مبدعةً من حيث هي ماهية، بل من حيث مقرونٌ بها الوجود، "فليست الماهية إذا التفتَّ إليها من حيث هي ماهيةٌ مجموعَ ماهيةٍ ووجودٍ من الأول به وجبت، بل الوجودُ مضافٌ إليها كشيءٍ طارئٍ عليها "[٣٣]. ولا يقصد ابن

سينا بـ "العرض" ما يعرض للجوهر، بل ما يعرض للماهية، أو يضاف إليها، أو يطرأ عليها. وذلك أمرٌ بيِّن؛ فتسعٌ من المقولاتِ العشر أعراضٌ للجوهر، وهذه المقولات أساساً تقسم الموجودَ من حيث الجوهرية والعرضية.

٢ـ ١ـ٥ ـ حمل الجنس على الفصل وعلى النوع:

ويرى ابن سينا أن هناك اختلافاً جذرياً بين مبدئي الماهية، فقد ميز بين حمل الجنس على النوع، وحمله على الفصل؛ فالجنس يُحمل على النوع على أنه جزءٌ من ماهيته، ويُحمل على الفصل على أنه لازمٌ له، لا على أنه جزءٌ من ماهيته. ويُمثِّل لنا ذلك بالحيوان، فإنه يُحمل على الإنسان على أنَّه جزءٌ من ماهيته، ويُحمل على الناطق على أنَّه لازمٌ له، وليس جزءاً من ماهيته. فإننا نعني بالناطق شيئاً له نطقٌ وله نفسٌ ناطقة، ولا يتضمن نفسُ قولنا "الناطق" بياناً لذلك الشيء أنه جوهرٌ أو غيرُ جوهر "إلا أنه يلزم أن لا يكون هذا الشيءُ إلاَّ جوهراً وإلاَّ جسماً وإلاَّ حساساً، فتكون هذه الأمورُ مقولةً عليه قولَ اللازمِ على الملزوم لأنها غيرُ داخلةٍ في مفهومِ الناطق أي الشيء ذي النطق"(٣٤).

٢ـ ١ـ ٦ـ انفصال الجنس والفصل داخل ماهية الإنسان:

وليست العلاقةُ بين الجنس والفصل علاقةً ذاتيةً ضرورية، فالجنسُ والفصل منفصلانِ داخلَ ماهية الإنسان، ووحدتُهما خارجية، وإن كانت وحدةُ الجنس بالنوع وحدةً ذاتية(٣٥). لكنَّ أسبقيةَ الماهية على الوجود صحيحةٌ على مستوى التصور الذهني، أما في الواقع المشخص؛ أي في الأعيان، فلا أسبقيةَ لأحدهما على الآخر. فالوجود والماهية، في الشيء المشخص، لا ينفصلان، بل هما هويةٌ واحدة(٣٦).

ويوضح الطوسي هذه المسألةَ قائلاً: "الماهيةُ لا تتجردُ عن الوجود إلاَّ في العقل، لا بأن تكون في العقل منفكةً عن الوجود؛ فإن الكونَ في العقل أيضاً وجودٌ عقلي، كما أن الكونَ في الخارج وجودٌ خارجي؛ بل بأن العقلَ من شأنه أن يُلاحظها وحدَها، من غير ملاحظة الوجود، وعدم اعتبار الشيء ليس اعتباراً لعدمه. فإذن

اتصافُ الماهيةِ بالوجود، أمرٌ عقلي، ليس كاتصافِ الجسم بالبياض، فإن الماهيةَ ليس لها وجودٌ منفرد، ولعارضِها المسمى بالوجود، وجودٌ آخر، حتى يجتمعا اجتماعَ القابلِ والمقبول، بل الماهيةُ إذا كانت، فكونُها هو وجودُها "[٣٧].

٢ـ ١ـ ٧ـ ماهية واجب الوجود:

وهذا الانفصالُ بين الماهيةِ والوجود، أو عدُّ الوجودِ عرضاً للماهية، الذي أكده ابن سينا في أكثر من موضع، لا يخصُّ واجبَ الوجود، وإنما يخصُّ ما كان دونَ واجب الوجود؛ لأن ماهيةَ واجبِ الوجود وجودُه[٣٨]، "فلا ماهيةَ لواجب الوجود غير أنه واجبُ الوجود"[٣٩]. وليس له جنسٌ له ولا فصل، وبما أنه لا جنسَ له ولا فصل، فلا حدَّ له، ولا برهانَ عليه؛ لأنه لا علةَ له[٤٠]، ويقول: "والأولُ أيضاً لا جنسَ له، وذلك لأن الأولَ لا ماهيةَ له، وما لا ماهيةَ له فلا جنسَ له؛ إذ الجنسُ مقولٌ في جواب ما هو والجنسُ من وجهٍ هو بعضُ الشيء، والأولُ قد تَحقَّقَ أنَّه غيرُ مركب"[٤١]. وكأنَّ محاولاتِ ابنِ سينا كلها للتمييز بينَ الماهيةِ والوجودِ تهدفُ إلى أن تصلَ إلى هذه النقطة، وهي أن واجبَ الوجودِ الوحيدُ الذي لا تتميز ماهيتُه عن وجوده، وليس وجودُه عارضاً لماهيته. وإنما ماهيتُهُ وجودُه. فواجبُ الوجودِ أعلى من الأجناسِ والأنواع، والحدودِ والرسوم. فالوجودُ يكون مرادفاً لأيِّ مُضافٍ آخر، أو أي عرض آخر، فكلها تُعدُّ أعراضاً للماهية. فبالإمكان أن نُفكرَ بأيِّ شيءٍ، أو أن نتصورَه بغضِّ النظر عن كلِّ ما يتعلق به. وينطبق كلُّ ذلك على أيِّ شيءٍ إلاّ واجبَ الوجود. وفي هذه الحالة، وبما أن الله هو الواجبُ الوجود، وليس هناك مَن يمتاز بصفةِ وجوب الوجود غيره، فإنه سيكون الواهبَ الوحيد للوجود، "فالأول لا ماهيةَ له، وذواتُ الماهياتِ يفيض عليها الوجود منه، فهو مجردُ الوجود بشرط سلبِ العدم وسائر الأوصاف عنه؛ ثم سائر الأشياء التي لها ماهيات فإنها ممكنة توجد به"[٤٢]، فوجودُ كلِّ ما سواه عرضي، وهو الذي يربط كلَّ شيءٍ برباط الوجود. والعلاقةُ بين الله والعالم تقتضي القولَ بعرضية الوجود، وإذا ما تغيرت تلك العلاقة فإنَّ النظرةَ إلى

عرضية الوجود ستتغيرُ أيضاً، وبما أن نظريةَ الفيض كلٌّ مُترابط، فإنه يبدو من المستحيل أن يُوحَّد بين الماهيةِ والوجود من دون الإخلال بمرتكزات النظرية الأساسية.

لقد اعتمد ابنُ سينا التمييزَ المنطقي الأرسطي بين الماهية والوجود، لكنه نقل هذا التمييز إلى الجانب الأنطولوجي، وبهذا يكون قد اعتمد الجانبَ المنطقي في معالجة هذه المسألة. وهذا التميزُ بين الماهية والوجود يؤدي إلى التمييز بين الممكن والواجب، ونظريةُ الفيض نفسُها تساعد على الانتقال من التمييز المنطقي بين الماهية والوجود إلى التمييز الأنطولوجي بينهما.

٢ـ ٢ـ نقد ابن رشد:

٢ـ ٢ـ ١ـ نقد عرضية الواحد:

يُركز ابن رشد كثيراً، في نقدِهِ عرضيةَ الواحديةِ والوجود عند ابن سينا، في مسألة الخلط في دلالات المصطلح الذي استعمله ابن سينا. فقد رأى أن السببَ في قول ابن سينا بعرضية الواحد والوجودِ الخلطُ في المصطلح، فهناك كثيرٌ من المعاني التي يقال عليها الواحد(٤٣). ومن بين تلك المعاني الواحدُ بالعدد الذي يدل على أمورٍ خارجةٍ عن الذات، وبالجملة على أعراض لاحقة لها، "ومن هذه الجهة يكون العددُ داخلاً من بين المقولات العشر في جنس الكم، ويكون الواحدُ مبدأً له "(٤٤).

٢ـ ٢ـ ١ـ ١ـ اختلاف الواحد والموجود بالجهة:

إن الواحدَ يُقال على المقولات العشر، وهو مرادفٌ لاسم "الوجود"، ويختلف عنه في الجهة فقط "وذلك أنه متى أُخذت الماهيةُ من جهةِ ما هي غيرُ منقسمةٍ كانت واحدة، وإذا أخذت من جهةِ ما هي ماهيةٌ فقط سُميتْ ذاتاً وموجوداً" (٤٥). والذي ينظر في الواحد ينظر في الموجود، فهما متلازمانِ تلازماً منعكساً؛ فكلُّ ما هو موجودٌ فهو واحد، وكلُّ ما هو واحدٌ فهو موجود(٤٦). والقول "إنسان واحد " أو

"إنسان هو" أو "إنسان هذا"، لا يدل على أشياء كثيرة، بل على شيءٍ واحد، وقد "وجب أن يكون الواحدُ والموجودُ يدل على طباعٍ واحد لا على طبيعتينِ مختلفتينِ من قبل أن المفهوم من قولنا إنسانٌ واحدٌ وإنسانٌ هو أي موجود وهذا إنسانٌ هو طبيعةٌ واحدة عندما نُكرر هذه الألفاظ وإن كانت تدل منها على أحوال مختلفة "(٤٧).

ويرى ابن رشد أن ابن سينا قد أخطأ عندما عدَّ الموجودَ والواحدَ يدلانِ من الشيء على معنىً زائدٍ على ذاته، أو يدلانِ على عرض(٤٨). بل يتعجب من ابن سينا كيف غلط هذا الغلط، على الرغم من أن الأشاعرةَ يقولون إن من الصفاتِ ما هي معنويةٌ وما هي ذاتية، والواحدُ والموجود ـ عندهم ـ "راجعانِ إلى الذات الموصوفة بهما وليست صفاتٍ دالةً على أمرٍ زائد على الذات كالحال في الأبيض والأسود والعالم والحي"(٤٩).

وهنا يحاول ابنُ رشد ربطَ ابنِ سينا بالأشاعرة، ولهذا نراه يتعجب من أنه يقول بهذه العرضية بينما هم لا يقولون بها. ففي كثيرٍ من المواضع نرى ابنَ رشد ينسب إلى ابن سينا موضوعاتٍ أشعرية؛ أي أنه يحاول أن يجد العلاقةَ التي تربط بين ابن سينا والأشاعرة. فمن المآخذ التي يأخذُها ابن رشد على ابن سينا، أنه قد مزج إلهياتِه بعلم الأشاعرة، أو بكلام الأشاعرة، فيقول: "والعجبُ من هذا الرجل [أي ابن سينا] كيف غلطَ هذا الغلط وهو يسمع المتكلمينَ من الأشعرية الذينَ مزجَ علمَه الإلهي بكلامِهم يقولون... "(٥٠). فمادام ابن سينا قد مزج إلهياتِه بكلام الأشاعرة، والأشاعرةُ يقولون برجوعِ الواحدِ والموجود إلى الذات، فقد كان على ابن سينا أن يقولَ بقولهم. وهذه محاولةٌ من ابن رشد لنقد ابن سينا من جهة الفلسفة والكلام معاً؛ ذلك أن هذا القولَ لم يقله أرسطو ولا الأشاعرة، فمن أين أتى به ابن سينا؟

٢ـ ٢ـ ١ـ ٢ـ اختلاف دلالة الواحد:

يردُّ ابنُ رشد على قول ابن سينا: "لو كان الواحد والوجود يدلانِ على معنىً واحد لكان قولُنا الموجودُ واحدٌ هذرٌ بمنزلة قولنا الموجودُ موجودٌ والواحدُ

واحدٌ"[٥١] بأنه يلزم لو كان قولُنا في الشيء الواحد أنه موجودٌ وواحدٌ يدلانِ على معنىً واحد من جهةٍ واحدةٍ ونحو واحد. لكنهما ليسا كذلك، فهما "يدلانِ على الذات الواحدة على أنحاء مختلفة لا على صفاتٍ مختلفة زائدة عليها "[٥٢]، فلم تفترقْ عندَ ابن سينا:[٥٣]

الدلالات التي تدلُّ من الذاتِ الواحدة على أنحاء مختلفةٍ من غير أن تدلَّ على معان زائدةٍ عليها.

الدلالات التي تدل من الذات الواحدة على صفاتٍ زائدة عليها، أي مغايرة لها بالفعل.

هذانِ المعنيانِ لم يُفرق بينهما ابنُ سينا، إضافةً إلى هذا فإنَّ ابن رشد يضع أسباباً ثلاثةً لغلطِ ابن سينا وهي:

إنه وجد اسمَ الواحد من الأسماء المشتقة وهذه الأسماءُ تدلُّ على عرضٍ وجوهر.

إنه ظنَّ أن اسمَ الواحد يدلُّ على معنىً في الشيءِ عادمٍ للانقسام (وهذا المعنى غيرُ المعنى الذي هو طبيعي).

إنه ظنَّ أن الواحدَ المقولَ على جميع المقولات هو الواحدُ مبدأُ العدد[٥٤].

ويُركِّز ابنُ رشد في النقطةِ الثالثة؛ ذلك أنَّ الواحدَ الذي هو مبدأُ العدد، أو مبدأُ الكمية، ليس مرادفاً لاسم الموجود[٥٥]. أما الواحد المستعمل في مجال ما بعد الطبيعة فهو المرادف لاسم الموجود، فلا فرقَ في هذا المجال (أو في هذه الصناعة) بين "أن يطلب الموجود الأول في جنسٍ جنس من أجناس الموجودات وبخاصة الجوهر، وبين أن يطلب الواحد الأول "[٥٦]. وبهذا يكون الواحدُ دالاً من الشيء الموصوف به، على طبيعته لا على أمر زائد عليه[٥٧]. وما يدل على أن الواحد لا يُقال على شيءٍ زائد على الموصوف به "أن جوهر كل واحدٍ من الأشياء هو واحدٌ بالذات لا لأمرٍ زائدٍ عليه "[٥٨]؛ ذلك أننا لو افترضنا أنَّ الشيءَ واحدٌ بأمرٍ زائد على ذاته ـ وهو فرض ابن سينا ـ فلا يكون شيءٌ واحداً بذاتِه وجوهره، وإنما بشيءٍ زائدٍ على جوهره، وإذا

جوهره، وإذا قيل في ذلك الشيء الذي صار به واحداً "إنما صار واحداً بمعنى زائد على ذاته فقد سئل أيضاً في ذلك الشيء الذي صار واحداً بماذا صار واحداً فإن كان ذلك الأمر بمعنىً زائد عليه عاد السؤالُ فيه ومرَّ الأمرُ إلى غير نهاية "[٥٩].

٢ـ ٢ـ ٢ـ نقد عرضية الوجود:

لم يكن ابن رشد يُنكر أن يكون الوجودُ مضافاً إلى الماهية إذا كان في مجال الاستعمال المنطقي، ولكن إذا انتقلنا إلى المجالات الأخرى فإنه لن يكون عرضاً أو مضافاً إليها. فالوجودُ من الناحية المنطقية مضافٌ إلى الماهية، ولكنْ في المجال الأنطولوجي ليس هناك من إضافةٍ بين الماهيةِ والوجود.

٢ـ ٢ـ ٢ـ ١ـ علاقة الجنس بالفصل ضرورية:

وعلى العكس من ابن سينا ذهب ابن رشد إلى القول بأن علاقةَ الجنسِ بالفصل علاقةٌ ضرورية. والحدُّ التامُّ عندَه "القولُ الذي إذا وفاه موفٍ لم تكن فيه هويةٌ بالفعل يسئل عنها بحرف ما هو إذ كان قد أتى فيه بالماهية التي هي نفسُ وجودِ ذلك الشيء ولم يكن فيه هويةٌ زائدةٌ على هويته"[٦٠]. والحدُّ يحتوي طبيعة واحدة، فالنُّطق هو فصلٌ جوهريٌّ موجودٌ في ماهيةِ الحيوان الناطق[٦١]، فلا يضاف الفصلُ إلى الجنس من الخارج، بل هو إخراجُ الجنسِ إلى الفصل في نوعٍ مُشارٍ إليه؛ أي أن النوعَ موجودٌ في داخل الجنس. ويقول: فقد تبيَّن أن المحمولاتِ ثلاثة: "جنسٌ وفصلٌ وحدٌّ لهما والذي يدل عليه هذا الحدُّ هو جوهرُ الشيء الذي هو والشيءُ واحدٌ بعينه "[٦٢].

ويرى المصباحي أن ابنَ رشد قد ردَّ هذا التميز بين الماهية والوجود إلى "مجرد فرقٍ بين لحظةِ إدراك العلةِ ولحظةِ إدراك الذات، وإلا فإن اللحظتينِ تتحدانِ بالنسبة للأشياء البسيطة التي لا ماهيةَ لها، وهي الأشياء غيرُ المركبة من مادةٍ وصورة، كما هو الحال بالنسبة للعقول المفارقة أو بالنسبة للمتعاليات كالموجود والواحد... ونفهم من هذا التمييز بين لحظتي الإدراك العِلي والماهوي أنه لا يصدق إلاّ بالنسبة لنا، لا

بالنسبة للشيء في ذاته، لأن ماهيةَ هذا الأخير هي علتُه، ومن ثم كان وجودُه ووحدتُه ذاتيين "[٦٣].

وقد كان ابن سينا قد ميَّز بين حمل الجنس على النوع على أنه جزءٌ من ماهيته، وحمل الجنس على الفصل بوصفه لازماً له. بينما كان ابن رشد يعدُّ علاقةَ الجنس بالفصل علاقةً ضرورية، فهما يشكلانِ وحدةً ذاتيةً لا عرضيةً وخارجية. فالحدُّ يحتوي طبيعةً واحدة لا طبيعتين، وعلى الرغم من أن الحدَّ يتكوَّن من محمولينِ كُليينِ مختلفينِ، فإن المجموعَ منهما واحد. وبهذا لا يكون الفصلُ مضافاً إلى الجنس من الخارج، بل هو إخراجُ الجنسِ إلى الفعل في نوعٍ مشار إليه[٦٤].

٢ـ ٢ـ ٢ـ ٢ـ اختلاف دلالة مصطلح الموجود:

لقد رأينا في نقد ابن رشد لعرضية الواحد أنه يركز في مسألة الخلط في دلالة المصطلح المستعمل، وفي مسألة عرضية الموجود يؤكدُ أيضاً أن السببَ في هذا الاعتقاد هو الخلطُ في دلالة مصطلح "الموجود"، هذا الخلط هو الذي أدى بابن سينا إلى أن يجعل الوجودَ عرضاً للماهية. فلم يكن لمصطلح "الموجود" معنىً واحد، وقد اخطأ ابن سينا عندما رأى أن اسمَ الموجود يدلُّ على "الصادق" في اللغة العربية، وما يدل على الصادق يدل على العرض، وعلى معقولٍ من المعقولات الثواني (أي المنطقية)[٦٥]. فلم يميز بين هذا المعنى والمعنى الذي يدل على الجنس "فإن الذي يدلُّ على الصادق هو عرضٌ والذي يدلُّ على الجنس يدل على كلِّ واحدٍ من المقولاتِ العشر دلالةً تُناسب كما يُقال الهوية "[٦٦].

ويلخص ابن رشد دلالاتِ اسم الموجود بالآتي[٦٧]:

يدل على ماهية الجوهر المشارِ إليه.

يدل على الجوهر المشار إليه نفسه.

يدل على عرضٍ ما في الشخص المشار إليه القائمِ بذاته.

يدل على عرضٍ في الجواهر إما كيفيةٌ أو كميةٌ أو شيءٌ آخر من الأشياء التي تُحمل على الجواهر حملاً ليس معرفاً لذواتها ولا في جواب ما هو الجوهرُ المشار إليه.

يدل من الجوهر على كيفيةٍ أو كميةٍ أو شيءٍ آخر من الأعراض التي تحمل عليه لا على أنها معرفةٌ لجوهره وإنما تُحمل عليه من طريق كيف هو أو كم هو... الخ من المقولات.

٢ـ ٢ـ ٢ـ ٣ـ نشأة المصطلح وترجمته:

ويتتبع ابن رشد نشأةَ هذا المصطلح وترجمته إلى العربية. فاسمُ "الموجود " هو في الأصل بشكلِ المشتق، والمشتقُ يدل على عرض(٦٨). وعندما لم يجد المترجمونَ في لسان العرب لفظاً يدل على المعنى الذي كان اليونانيون يقسمونه إلى الجوهر والعرض وإلى القوة والفعل، فإنهم [المترجمين] سموه بعدة أسماء:

منهم مَن سماه بـ"الموجود "، ولكن على ألاّ يُفهم منه معنى الاشتقاق فيدل على عرض، بل هو يدل على ما يدل عليه معنى الذات. وهو من الأسماء الصناعية لا اللغوية.

ومنهم مَن مالَ إلى أن يشتق من لفظ الضمير الذي يدل على ارتباط المحمول بالموضوع، ما يدل على ذلك المعنى، وهو اسم الهوية؛ لأنهم رأوا أن هذا الاسم سيكون أقربَ إلى الدلالة. لكن هذه الصيغة هي أيضاً ليست موجودةً في لسان العرب(٦٩).

وهذا الاختلاف في ترجمة المصطلح يدل على صعوبةِ إيجاد مصطلح يناسب الأصل. ولا يفضّل ابنُ رشد هنا رأياً على رأي، وإنما أرادَ التنبيهَ إلى عدم الخلط بين دلالات المصطلح.

٢ـ ٢ـ ٢ـ ٤ـ الوجود الدال على الصادق عند أرسطو:

ويبدو أن أرسطو لم يدرس في "الميتافيزيقا" الوجود الدال على الصادق لعدم ارتباطه بها. ويقول روس بأن الوجودَ الذي يدل على الصادق لم تدرسْه ميتافيزيقا أرسطو، وقد استُبعد لأنه لا ينتمي إلى الأشياء، بل إلى الذهن. وهذا الموضوع يدرسه المنطقُ لا الميتافيزيقا. ومع ذلك فإن أرسطو كان قد ناقش هذا الموضوعَ في المقالة التاسعة، ويُرجِّح روس أن يكون هذا الموضوع خارجَ الميتافيزيقا[٧٠]؛ بمعنى أن الوجودَ الدالَّ على الصادق أدخلُ في المنطق منه في الميتافيزيقا.

ويرى ابن رشد أن أرسطو قد أراد ـ ببيانه أن اسم الموجود والهوية يدل كل واحد منهما على مقولة الجوهر وعلى سائر أعراض الجوهر (المقولات التسع) ـ أن يبين أن هذا الاسم يدل "أولاً وبإطلاق وتقديم على مقولةِ الجوهر وأنه يدل بتقييدٍ وتأخيرٍ على مقولةٍ مقولة من مقولات الأعراض التي إنما يُقال فيها إنها موجودةٌ من أجل كونها أعراضاً للموجود بذاته وهو الجوهر"[٧١]. والذي يطلق عليه اسم الموجود أو الهوية هو الشيءُ الذي يُجاب به في جواب ما هو الشخص المشار إليه القائم بذاته[٧٢].

٢ـ ٢ـ ٥ ـ ما يدل على العرض:

ويأخذ ابن رشد على ابن سينا أنه قد ظنَّ أن اسمَ الموجود حيثما يستعمله المترجمون فإنَّهم يدلون به على الصادق. ولكنَّ قصدَ المترجمين ـ كما مرَّ بنا ـ هو أن يدلوا به على ما يدل عليه اسمُ الذات أو الشيء[٧٣].

ومن ذلك يتبين أن الموجودَ بمعنى الصادق هو الذي يكون مفهومُه غيرَ مفهوم الماهية، ولذلك قد يعلم الماهيةَ من لا يعرف الوجود، والمعنى الذي دل عليه المترجمون هو الماهية بعينها "فإذا قلنا الموجودُ منه جوهرٌ ومنه عرض لزم أن يُفهم من اسم الموجود المعنى الذي دل عليه المترجمون وهو الدلالةُ المقولة بتقديم

وتأخير على ذوات الأشياء المختلفة وإذا قلنا إن الجوهرَ موجودٌ لزم أن يُفهم منه ما يُفهم من الصادق "[٧٤].

إن عرضيةَ الموجود تنطبق على الذي يدل على الصادق فقط، أما غيرُ هذا المعنى فلا يكون عرضاً للماهية. ويكون القولُ بأن الوجودَ زائدٌ على الماهية، ولا يتقوم به الموجود في جوهره، قولاً مغلقاً؛ لأن هذا يلزمه أن يكون اسمُ الموجودِ دالاً على عرضٍ مشتركٍ للمقولات العشر خارجَ النفس[٧٥].

٢ـ ٣ـ تعقيب:

ولابدَّ أن أشير هنا إلى أنَّ محمد المصباحي كان قد درس هذه المسألةَ من خلال مقالة "الزاي " من كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو، لينطلق منها مقارناً بين اختلاف قراءة ابن سينا وابن رشد لها. فيقول بأن البيانَ الحدي كان قد استحوذ على أكثر من نصفِ المساحة المطلبية لهذه المقالة، وهذا ما سمح بقراءتينِ متقابلتينِ لها، "ذلك أن المقاربة الحدية يُمكن أن تؤدي إما إلى إخراج الوجود من الماهية، أو إلى تكريسِ الوحدة الذاتية بين الوجود والماهية. فالميلُ إلى تغليبِ النظرة المنطقية إلى الحدّ المستعمل في قلب الأنطولوجيا من شأنه أن يُفضيَ إلى استبعاد أعلى الأجناس ـ وهو الموجود ـ عن الدخول في حدّ الأشياء، ويفضي إلى القول بعرضية الوجود على الذات. لكنَّ تكييفَ نظريةِ الحدّ مع المناخ العام للمقالة، وهو المناخ الأنطولوجي، قد يُمكن من ترسيخ فكرةِ الحمل الذاتي الرابط بين الموجود ومقولته المركزية: الجوهر، ويُبعد في الوقت نفسه طابعَ الجنس المقول بتواطؤ عن اسم الموجود، مما يؤدي إلى القول بذاتية الوجود "[٧٦]. وقد رأى أن المقالة الخامسة من كتاب الشفاء، وهي التي توازي مقالة الزاي من كتاب أرسطو، قد صارت في هيئتها الجديدة أكثر تنظيماً وترتيباً[٧٧].

ولأن ابن سينا وابن رشد يستندان إلى مصادر واحدة، فكان لابدَّ من أن تكون هناك نقاطُ اتفاقٍ بينهما، ويوجزها بسبعَ عشرةَ نقطة، هي[٧٨]:

التمييز بين الكلي المنطقي والكلي الماهوي.

والقول بأن الأمور من جهة ما هي عامةٌ بالفعل موجودةٌ في العقل فقط.

وتمييزهما وجودَ الماهية في العقل عن وجودِها في الواقع.

وتمييزهما بين الماهية العامة والماهية الخاصة.

وقولهما بوحدة الماهية بذي الماهية أو وحدة الحد بالمحدود.

ووحدة عناصر الحد بعناصر المحدود.

وبأن ماهيةَ البسيط هي وجوده.

وبأن الماهية هي التركيب أو الوحدة الحادثة من اجتماع الصورة بالمادة.

وبأن الوحدةَ والكثرة من لوازم الماهية الخارجة عنها.

واتفاقهما على الأسبقية الأنطولوجية للوجود الماهوي على الوجود الطبيعي.

والأسبقية الأنطولوجية لأجزاء الحدّ على أجزاء المحدود.

وتطابقهما في امتناع وجود الكلي وجوداً مفرداً.

وامتناع وجود معنىً واحدٍ بعينه في كثيرين.

وبأن الفصلَ هو الذي يقسم الجنسَ دون غيره.

وأن الأعراضَ الذاتية لا تقسم صورةَ الشيء وإنما تقسم مادتَه فحسب.

وبأنَّ الحدَّ الحقيقي لا تكون فيه زيادةٌ ولا تكرار.

وبأنه لا حدَّ للمفرد.

ولكن نقاطَ الاتفاق هذه لم تمنعْهُما من أن يتجها وجهتينِ مختلفتينِ في قراءتهما لتلك المقالة، فقد نتج عنها فلسفتانِ: "الفلسفة الأولى، وهي الفلسفة السينوية، أصرت على تقوية الماهية وإعطائِها الأصالةَ على الموجود، والاستقلال عنه أنطولوجياً، مما أفضى إلى إضعاف الوجود وجعله لازماً لها، وإضعاف الجوهر حيث صار وكأنه عرضٌ من الأعراض، بحكم تبعيته في وجوده لغيره، وهو ما يعارض حدَّ الجوهر، الذي يعني القيامَ بالذات لا الإضافة إلى الغير. وهذا ما يجعلنا نقول عن ابن سينا عملَ على إضعافِ مكانة مقالة الزاي في علم ما بعد الطبيعة لصالح

مقالة الطاء، تمهيداً لإخضاعها لمقالة اللام التي تنظر في تبعيةِ ونسبة الجوهر الطبيعي للجوهر الميتافيزيقي. ونتيجةً لكلِّ ذلك يُمكننا أن نقول أيضاً بأن ابن سينا أضعف من مكانة كتاب ما بعد الطبيعة لصالح كتاب الجدل وكتاب البرهان من أجل بناء فلسفةٍ مستقلةٍ عن أرسطو. الفلسفة الثانية، فلسفة ابن رشد انتصرت لفكرة مساوقة الماهية للموجود، هذه المساوقة التي أفضت إلى تقوية مكانة الجوهر، بجعله علةَ وجوده، كما أفضت إلى تعزيز مقالة الزاي، باعتبارها مقالةً تنظر في مبادئ الجوهر، في وجه مقالةِ الطاء التي تنظر في جانبٍ من لواحق الجوهر، القوة والفعل. وبهذا النحو احتفظ ابنُ رشد لعلم ما بعد الطبيعة بمكانته واستقلاله حيالَ علم المنطق "[٧٩]. وعندما ميَّز ابنُ سينا بين الماهيةِ والوجود، وجعل الوجودَ عرضاً للماهية، فإنه يكون قد غلَّبَ الاعتباراتِ المنطقيةَ على الأنطولوجية. فطبيعةُ الحمل تتحكم بنوع العلاقة بين عنصري الماهية أو الحد، وليس الوجود الملموس للجوهر المشار إليه. وتغليبُ هذه النظرة يؤدي إلى استبعاد أعلى الأجناس (وهو الموجود) عن الدخول في حد الأشياء، ومن ثم القول بعرضيته للماهية. وليس للوجود ولا للواحد طبيعةُ الجنس[٨٠].

إن الفصلَ بين الماهية والوجودِ أحدُ الأسس التي ترتكز عليها نظريةُ الفيض، إذ إن هذه النظرية نفسَها تستوجب الانتقالَ من التميز المنطقي إلى الأنطولوجي؛ ذلك أن أسبقيةَ الماهية للوجود لا تصدق على جميع الموجودات، وإنما على تلك التي تقع في مجالِ الممكن، ويُستثنى من ذلك واجبُ الوجودِ الذي لا تمييزَ فيه بين الماهيةِ والوجود. فالتمييزُ بين الماهية والوجود يناسب التمييزَ بين الممكن والواجب، وهو ما كان يسعى إليه ابنُ سينا. لكنَّ ابن رشد لم يكن يحتاج إلى فرض عرضية الوجود، لأنه أصلاً لا يقول بنظرية الفيض، وبهذا لا يكون هذا الفصلُ بينهما رُكناً من أركان فلسفته. فليست هذه مسألةَ خلطٍ في المصطلح بقدر ما هي ابتداعُ مذهبٍ جديد يقول بعرضية الوجود للماهية، لأسبابٍ اقتضتها طبيعةُ النظرية التي يقول بها ابن سينا، وهي نظريةٌ لا تكترث دائماً بما قاله أرسطو. لم يكن ابن سينا في قوله بعرضية الوجود معنياً بدلالة المصطلح بوصفه دالاً على الصادق أو على غيره من

الدلالات الأخرى. فإذا نظرنا إلى ماهية الشيء بحدِّ ذاتها فلن يكون ذلك الشيءُ موجوداً. ولأن هذه المسألة هي جزءٌ من نظرية الفيض فإن ابن رشد كان يهدف إلى أن ينقدها وما سيلزم عنها من نتائج تؤدي إلى اعتماد الممكنات على واجب الوجود.

إن ماهياتِ الأشياء محتاجةٌ إلى الوجود باستمرار، ووجوب الممكنات بالله وجوبٌ دائمٌ ولا بدايةَ له من حيث الزمان، ولكنها واجبةُ الوجود له من حيث إنها معلولةٌ للعلة الأولى. وليس بالضرورة أن تكون لهذا النسق صلةٌ بالنسق الأرسطي، فإذا ما عُدَّ الوجودُ عرضاً للماهية فإنه يتسق ونظريةَ الفيض.

الهوامش:

---

(1) كرم، يوسف: العقل والوجود، دار المعارف بمصر ١٩٥٦، ص١٦١.

(2) منطق أرسطو (٢)، ص٤٤٢و٤٤٣. ويوسف كرم: المصدر السابق، ص١٢٦.

(3) كرم، يوسف: المصدر السابق، ص١٦٢.

(4) المصدر نفسه، ص١٦٢و١٦٣.

(5) ابن سينا: الشفاء، الإلهيات (١)، ص١٠٥.

(6) ابن سينا: النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية، تحقيق: ماجد فخري، دار الآفاق الجديدة، بيروت (ط١) ١٩٨٥، ص ٢٤٥و٢٤٦.

(7) ابن سينا: المصدر السابق، ص٤٥.

(8) المصدر نفسه، ص٤٦.

(9) المصدر نفسه، ص٤٦.

(10) المظفر، محمد رضا: المنطق، مطبعة حسام، بغداد١٩٨٢، ص٩٨.

(11) المصدر نفسه، ص٩٨.

(12) ابن سينا: الشفاء، الإلهيات (١)، ص١٠٣.

(13) المصدر نفسه، ص٣٠٣.

(14) المصدر نفسه، ص٣٠٣.

(15) ابن سينا: الشفاء، المنطق، المدخل، ص٢٨.

(16) المصدر نفسه، ص٢٩.

(17) المصدر نفسه، ص٣٧.

(18) ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، (القسم الثالث)، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف بمصر (ط٢)، ص ١٥.

(19) المصدر نفسه، ص١٥٤.

(20) ابن سينا: المصدر السابق، ص٣٤.

(21) المصدر نفسه، ص٣٤.

(٢٢) ابن سينا: الشفاء، المنطق، المقولات، ص٦١.

(٢٣) المصدر نفسه، ص٦١.

(٢٤) الطوسي: شرح كتاب "الإشارات والتنبيهات "، في ابن سينا: الإشارات والتنبيهات(١)، ص ١٥٤ـ١٥٥.

(٢٥) ابن سينا: الشفاء، المنطق، المدخل، ص٤٨.

(٢٦) ابن سينا: الحدود، في: الأعسم، عبد الأمير: المصطلح الفلسفي عند العرب، مكتبة الفكر العربي ـ بغداد (ط ١) ١٩٨٥، ص٢٣٣.

(٢٧) ابن سينا: الشفاء، المنطق، المدخل، ص٤٦.

(٢٨) ابن سينا: المصدر السابق، ص٢٣٩.

(٢٩) ابن سينا: الإشارات والتنبيهات (١)، ص١٧١.

(٣٠) ابن سينا: المصدر السابق، ص٢٣٩. وينظر الفصل الثالث: الفقرة ٣ـ١ـ٢، ص١٠٠.

(٣١) ابن سينا: الشفاء، المنطق، المقولات، ص٦٢.

(٣٢) ابن سينا: الشفاء، الإلهيات (١)، ص٢٣١و٢٣٢. ويقول ابن سينا: "الوجود لا يدخل في المفهومات البتة دخول مقوم أي حد ". ابن سينا: المباحثات. في: أرسطو عند العرب، تحقيق عبد الرحمن بدري ص١٦٠. وكذلك ص٢١٨و٢١٩.

(٣٣) ابن سينا: تفسير كتاب اثولوجيا. في: أرسطو عند العرب، ص٦١.

(٣٤) ابن سينا: الشفاء، الإلهيات (١)، ص٢٣٢و٢٣٣.

(٣٥) المصباحي، محمد: المصدر السابق، ص١٢٣.

(٣٦) الجابري، محمد عابد: السينوية، فصولها وأصولها. في: دراسات مغربية في الفلسفة والتراث والفكر العربي الحديث. دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت ـ لبنان(ط ١) ١٩٨٥، ص١٩٤و١٩٥.

(٣٧) الطوسي: المصدر السابق، ص٣٤و٣٥.

(٣٨) ابن سينا: الإشارات والتنبيهات (٣)، ص٤٩. ويقول: "كل ذي ماهيةٍ معلول، وسائرُ الأشياء غير الواجب الوجود فلها ماهيات، وتلك الماهيات هي التي بأنفسها ممكنة الوجود، وإنما يعرض لها وجود من خارج ". ابن سينا: الشفاء(٢)، ص٣٤٧.

(٣٩) ابن سينا: الشفاء، الإلهيات (٢)، ص٣٤٦. ويقول أيضاً: "فلا ماهية لواجب الوجود غير أنه واجب الوجود". المصدر نفسه، ص٣٤٦. "إن وجوب الوجود لا ماهية له تقارنه غير وجوب الوجود". المصدر نفسه، ص٣٥٠.

(٤٠) المصدر نفسه، ص٣٤٨.

(٤١) المصدر نفسه، ص٣٤٧.

(٤٢) المصدر نفسه، ص٣٤٧.

(٤٣) ابن رشد: تلخيص ما بعد الطبيعة، ص١٨و١٩، وص٩٧و٩٨.

(٤٤) المصدر نفسه، ص٩٩.

(٤٥) المصدر نفسه، ص٩٩.

(٤٦) ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة (١)، ص٣١١و٣١٢.

(٤٧) المصدر نفسه، ص٣١٢.

(٤٨) المصدر نفسه، ص١٢٧٩، وكذلك (١)، ص٣١٣. يقول ابن رشد: "ومن هنا غلط ابن سينا فظن أن الواحد معنى زائد على الذات". ابن رشد: تهافت التهافت، تحقيق موريس بويج، دار المشرق، بيروت، لبنان ١٩٨٦، ص١٩٧.

(٤٩) ابن رشد: المصدر السابق، ص٣١٣.

(٥٠) المصدر نفسه، ص٣١٣.

(٥١) المصدر نفسه، ص٣١٣.

(٥٢) المصدر نفسه، ص٣١٣.

(٥٣) المصدر نفسه (١)، ص٣١٤.

(٥٤) المصدر نفسه (١)، ص٣١٤.

(٥٥) المصدر نفسه (٣)، ص١٢٨٠.

(٥٦) ابن رشد: تلخيص ما بعد الطبيعة، ص٢١.

(٥٧) ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة (١)، ص٣١٤. ويقول ابن رشد: "أما ما يقوله ابن سينا من أن الموضوع للواحد هو أمر زائد على جميع المقولات، وأنه إنما يدل به أبداً، وعلى كل حال على عرض مشترك للمقولات كلها، فإنه من المستحيل، لأنه إن كان إنما يدل به أبداً على أمور خارجية عن ذات الأشياء التي يقال عليها، فلا تكون هاهنا واحد بالجوهر لا بالشخص ولا بالمعنى

الكلي؛ وكذلك في جميع المقولات، فيكون الواحد عارضاً للمقولات العشر، على أنه أمر خارج عنها، مشترك لجميعها؛ فهذا قول بين السقوط بنفسه ". ابن رشد: تلخيص ما بعد الطبيعة، ص ١٠١.

(٥٨) المصدر نفسه (١)، ص ٣١٥.

(٥٩) المصدر نفسه، ص ٣١٥.

(٦٠) ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة (٢)، ص ٧٨٩.

(٦١) المصدر نفسه، ص ٧٨٩.

(٦٢) المصدر نفسه، ص ٧٨٦. وينظر المصباحي: المصدر السابق، ص ١١٤.

(٦٣) المصباحي: المصدر السابق، ص ١٢٨.

(٦٤) المصدر نفسه، ص ١٢٤.

(٦٥) ابن رشد: تهافت التهافت، ص ٣١٧. يقول ابن رشد: "الصادق ـ كما حد في كتاب "البرهان " ـ هو الذي يوجد في الذهن على ما هو علية خارج الذهن ". ابن رشد: تلخيص ما بعد الطبيعة، ص ٥٦. والصادق هو "الذي في الذهن على ما هو عليه خارج الذهن... ويقال على ماهية كل ما له ماهية وذات خارج النفس، سواء تصورت تلك الذات أو لم تتصور ". ابن رشد: تلخيص ما بعد الطبيعة، ص ٨. "إن لفظ الوجود يقال على معنيين أحدهما ما يدل عليه الصادق مثل قولنا هل الشيء موجود أم ليس بموجود وهل كذا يوجد كذا أو لا يوجد كذا والثاني ما يتنزل من الموجودات منزلة الجنس مثل قسمة الموجود إلى المقولات العشر والى الجوهر والعرض ". ابن رشد: تهافت التهافت، ص ٣٠٢.

(٦٦) ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة (٣)، ص ١٢٨٠.

(٦٧) المصدر نفسه (٢)، ص ٧٤٦.

(٦٨) ابن رشد: تهافت التهافت، ص ٣٧١و ٣٧٢.

(٦٩) المصدر نفسه، ص ٣٧٢. ويعرف ابن رشد الهوية بأنها "تقال بالترادف على المعنى الذي ينطلق عليه اسم الموجود، إلا أنها ليست تنطلق على الصادق". ابن رشد: تلخيص ما بعد الطبيعة، ص ١١.

(٧٠) Ross, David: Aristotle

University Paperbacks. Methuen: London,

Barnes and Noble: New York. ١٩٦٤. p.١٦٤

(٧١) ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة (٢)، ص ٧٤٧.

(٧٢) المصدر نفسه، ص ٧٤٧.

(٧٣) ابن رشد: تهافت التهافت، ص ٣٧١.

(٧٤) المصدر نفسه، ص ٣٧٢و ٣٧١.

(٧٥) المصدر نفسه، ص ٣٠٤و ٣٠٥، وص ٤٠٠.

(٧٦) المصباحي: المصدر السابق، ص ١٢٠.

(٧٧) المصدر نفسه، ص ١٢٠.

(٧٨) المصدر نفسه، ص ١٢٢و ١٢٣.

(٧٩) المصدر نفسه، ص ١٣٠.

(٨٠) المصدر نفسه، ص ١٢٠ـ١٢٧.

الواجب والممكن

٣ـ ١ـ قسمة الوجود إلى الواجب والممكن عند ابن سينا:

يقول ابن سينا في كتاب " الإشارات والتنبيهات ": " تأملْ كيف لم يَحتَجْ بيانُنا لثبوتِ الأوَّلِ ووحدانيتِه، وبراءتِه عن الصفات، إلى تأمُلٍ لغير نفسِ الوجود، ولم يَحتَجْ إلى اعتبارٍ من خلقهِ وفعله، وإن كان ذلك دليلاً عليه. ولكنَّ هذا البابَ أوثقُ وأشرف، أي إذا اعتبرْنَا حالَ الوجود، يشهد به الوجودُ من حيثُ هو وجود، وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعدَه في الوجود "[١].

وعلى الرغم من أن هناك طُرقاً كثيرةً وأدلةً متعددةً لإثبات وجود الله، فإن ابنَ سينا يَعُدُّ هذا الدليلَ - إثبات وجود الله عن طريق الوجود - أوثقَ الطرق وأشرفَها؛ إذ إنه لا يحتاج لغير تأملِ فكرةِ الوجود نفسها. ولا يُنكر ابنُ سينا الأدلةَ الأخرى، وإنما يُفضّلُ هذا الدليلَ على غيره، لأنه يبدأ بأشرف الموجودات ثم ينتقل إلى الأدنى في سُلَّمِ الموجودات.

يستدل المتكلمونَ على وجودِ الخالق بحدوثِ الأجسام والأعراض، وبالنظر في أحوال الخليقة، ويستدل الحكماءُ الطبيعيون بوجود الحركة على المحرك. ويستدل الإلهيون بالنظر في الوجوب، وأنه واجبٌ وممكن، على إثبات واجب، ثم بالنظر فيما يلزم الوجوبَ والإمكانَ على صفاته، ثم يستدلون بصفاتِه على كيفيةِ صُدور أفعاله[٢]. ولكنَّ ترجيحَ ابن سينا هذه الطريقة - كما يقول الطوسي - على كلِّ تلك الطرق لأنها أوثقُ وأشرف؛ " ذلك لأن أولى البراهين بإعطاء اليقين هو الاستدلالُ بالعلة على المعلول، وأما عكسُه الذي هو الاستدلالُ بالمعلول على العلة، فربَّما لا يُعطي اليقين، وهو إذا كان للمطلوب علةٌ لم تعرف إلاَّ بها، كما تبيَّنَ في علم البرهان "[٣].

ويُبرهن ابنُ سينا على واجب الوجود من خلال فكرةِ الوجود نفسِها، فيقول: " لا شكَّ أن هنا وجوداً، وكلُّ وجودٍ فإما واجبٌ وإما ممكن. فإنْ كانَ واجباً فقد صحَّ وجودُ الواجب، وهو المطلوب"[١]. وممكناتُ الوجود لا يمكن أن تستمرَّ من دون أن تنتهيَ إلى علةٍ واجبةِ الوجود؛ إذ ليس لكلِّ ممكنٍ علةٌ ممكنةٌ بلا نهاية[٢].

إن الأمورَ التي تدخلُ في الوجود ـ عند ابن سينا ـ تحتمل الانقسامَ في العقل على قسمين:

" منها ما إذا اعتبر بذاته لم يجبْ وجودُه، وظاهرٌ أنه لا يمتنع وجودُه، وإلاَّ لم يدخلْ في الوجود، وهذا الشيءُ هو في حيِّز الإمكان "[٣].

ومنها " ما إذا اعتبر بذاته وجبَ وجودُه "[٤].

فهناك قسمان: واجبُ الوجود، وممكنُ الوجود، ويُعرَف واجبَ الوجود بأنه " الموجودُ الذي متى فُرضَ غيرَ موجودٍ عرض عنه محال "[٥]، والممكن الوجود هو " الذي متى فرضَ غيرَ موجود أو موجوداً لم يعرض منه محال "[٦]. فواجبُ الوجود هو الضروريُّ الوجود، وأما ممكنُ الوجودِ فلا ضرورةَ فيه؛ لا ضرورةَ في وجودِه ولا في عدمه[٧].

وكلُّ موجودٍ ـ إذا التفتنا إليه من حيث ذاته من غير التفاتٍ إلى غيره ـ إما أن يكون بحيث يجبُ له الوجودُ في نفسه، أو لا يكون[٨]. فإنْ وجبَ له الوجودُ، فهو الواجبُ الوجود من ذاته، وهو الحقُّ بذاته، وهو القيُّوم، أما إذا لم يجبْ فلا يجوز أن نقول إنه ممتنعٌ بذاته، بعدما فُرض موجوداً[٩]، " بل إن قرن باعتبار ذاته شرط، مثل شرط عدم علته، صار ممتنعاً، أو مثل شرط وجود علته، صار واجباً، وإنْ لم يقرن بها شرط، لا حصول علته ولا عدمها، بقي له في ذاته الأمرُ الثالث، وهو الإمكان "[١٠]. ففي ممكنِ الوجود إمكانيةُ أن يوجد وألاَّ يوجد، ولهذا فهو ليس مستحيلاً ولا واجباً، ولابدَّ لوجوده من علة، ولأنه متعلقٌ دائماً بواجب الوجود بذاته، فقد أصبح واجبَ وجودٍ أيضاً، ولكن بغيره لا بذاته.

وواجبُ الوجود بذاته لا علةَ له، أما ممكنُ الوجود بذاته فله علة[١١]؛ ذلك أن وجودَ كلِّ ممكنٍ هو من غيره[١٢]. فليست الأربعةُ ـ على سبيل المثال ـ واجبةَ الوجود بذاتها، ولكن عند فرضِ اثنينِ واثنين، وليس الاحتراقُ واجبَ الوجود بذاته، ولكن عند التقاء القوةِ الفاعلة بالطبع والقوة المنفعلة بالطبع[١٣]. ولا يمكن أن يكون شيءٌ

واحدٌ واجبَ الوجود بذاته وبغيره معاً؛ لأنه إنْ رُفعَ غيرُه أو لم يُعتبرْ وجودُه، فهناك احتمالان:

إما أن يبقى وجوبُ وجودِه على حاله، فلا يكون وجوبُ وجودِه بغيره.

أو لا يبقى وجوبُ وجوده، فلا يكون وجوبُ وجودِه بذاته[١٤].

وكلُّ واجبِ الوجودِ بغيره ممكنُ الوجودِ بذاته، لأن وجوبَ وجودِ واجبِ الوجودِ بغيره تابعٌ لنسبةٍ ما وإضافة، ويتقرَّر وجوبُ الوجودِ باعتبار هذه النسبة[١٥]. وواجبُ الوجود واحدٌ[١٦] بالعدد ولا يُقال على كثرة[١٧]، وما سوى الواحد فهو معلول، وينتهي لا محالةَ إليه، وكلُّ شيءٍ عداه مستفيدُ الوجودِ عنه، " وهو أيسٌ به، وليسٌ في ذاته "[١٨]. وإذا تَبِعَتْ واجبَ الوجود إضافاتٌ إيجابيةٌ وسلبيةٌ فتلك لوازمٌ للذات، معلولةٌ لها، توجد بعد وجود الذات، وليست مقومةً للذات ولا هي أجزاءٌ لها[١٩].

٣ـ ١ـ ٢ـ صفات واجب الوجود:

يصف ابنُ سينا واجبَ الوجود بأنه " ليس بجسم، ولا مادة جسم، ولا صورة جسم، ولا مادة معقولة لصورة معقولة، ولا صورة معقولة في مادة معقولة، ولا له قسمة، لا في الكم ولا في المبادئ، ولا في القول "[٢٠]، وهو تامٌّ وليس له حالةٌ منتظرة[٢١]، وهو خيرٌ محض[٢٢] وحقٌّ محض[٢٣]، وهو عقلٌ وعاقلٌ ومعقول[٢٤]. ويصفه أيضاً بقوله: " إن الأولَ لا جنسَ له، ولا ماهيةَ له، ولا كيفيةَ له، ولا كميةَ له، ولا أينَ له، ولا متى له، ولا ندَّ له، ولا شريكَ له، ولا ضدَّ له، تعالى وجل، وإنه لا حدَّ له، ولا برهانَ عليه، بل هو البرهانُ على كلِّ شيء، بل هو إنما عليه الدلائل الواضحة، وإنه إذا حقَّقْتَه فإنما يُوصف بعدَ الإنّية بسلبِ المشابهات عنه، وبإيجاب الإضافات كلها إليه، فإن كلَّ شيءٍ منه وليس مشاركاً لما منه، وهو مبدأُ كلِّ شيء وليس هو شيئاً من الأشياء بعده "[٢٥]. ونرى أن أكثرَ الصفات التي يصفه بها ابن سينا هي صفاتٌ سلبية، إذ إن هذه الصفات السلبيةَ السبيلُ الوحيدُ لتعريفه، أو أننا لا يمكن

أن نقول عنه شيئاً أكثر من أن نسلبَ عنه اتصافَه بما يتصف به غيرُه، مادام غيرَ خاضع لقواعد الحدود. ويصفه كذلك بكلِّ ما يُبعد الجسميةَ عنه والشريك. ويعدُّه البرهانَ على كلِّ ما سواه.

٣- ٢- نقد ابن رشد لقسمة الواجب والممكن:

في البدء يقرِّر ابن رشد أنَّ قسمةَ الموجود إلى واجبٍ ومُمكنٍ غيرُ معروفةٍ بنفسها[٢٦]، وليست صحيحةً ولا تحصرُ الموجودَ بما هو موجود[٢٧]. وطريقة واجبِ الوجود في إثبات موجودٍ ليس بجسمٍ ليست طريقةَ القدماء، وإنما أولُ مَن سلكها ونقلها وقال بأنها أشرفُ من طرق القدماء هو ابنُ سينا[٢٨](وهنا ينسب ابن رشد هذه الطريقة إلى ابن سينا لا إلى الفارابي). فقد كان للقدماء طريقةٌ أخرى أثبتوا فيها موجوداً ليس بجسم هو مبدأ الكل، وذلك من أمورٍ متأخرة، هي الحركة والزمان[٢٩]، ويقصد بها طريقة أرسطو في إثباتِ المحرك الذي لا يتحرك الذي توصَّل إليه من خلال فكرة الحركة. وأما البيانات التي كان ابنُ سينا قد استعملها في بيان المبدأ الأول، فإن ابن رشد يراها جدليةً غيرَ صادقة[٣٠].

وكان ابن رشد، كما مرَّ بنا في الفصل الأول[٣١]، قد ألف " مقالة في الرد على ابن سينا في تقسيمه الموجودات إلى ممكنٍ على الإطلاق، وممكنٍ بذاته واجبٍ بغيره، وإلى واجبٍ بذاته "[٣٢]، لكن هذه المقالة لم تصل إلينا.

٣- ٣- الأسس الكلامية:

يسأل ابن رشد عن هذه الطريقة وعن أصلها، فإذا لم يكن القدماءُ قد قالوا بها، فمن أين استقاها ابن سينا؟

ومن المعروف تاريخياً أن الفارابي أولُ من استعمل هذه القسمة، وأدخلها إلى الفلسفة الإسلامية، وعنه أخذها ابن سينا. لكن ابن رشد يحاول أن يربط هذه الطريقةَ ـرق المتكلمين. فالمتكلمون يرون أن من المعلوم بنفسِه أن الموجودَ ينقسم إلى ممكنٍ وضروري، ويجب أن يكون للممكن فاعل، ولما كان العالم بأسره ممكناً،

وجب أن يكون الفاعلُ له واجبَ الوجود. ويرى أن هذا الاعتقادَ كان اعتقادَ الأشاعرة قبل المعتزلة " وهو قولٌ جيد ليس فيه كذبٌ إلاَّ ما وضعوا من أن العالمَ بأسره ممكنٌ فإن هذا ليس معروفاً بنفسه "[٣٣].

ويرى ابن رشد أن ابن سينا قد أذعن لمقدمةِ الجويني (٤١٩-٤٧٨هـ)/(١٠٢٨-١٠٨٥م) القائل: " إن العالمَ بجميع ما فيه، جائزٌ أن يكون على مُقابل ما هو عليه، حتى يكون من الجائز مثلاً أصغرَ أو أكبرَ مما هو "[٣٤]. والمقدمة الثانية هي " إن الجائز مُحدَثٌ وله مُحدِثٌ أي فاعل صيَّره بأحد الجائزين أولى منه بالآخر "[٣٥]. ذلك أن ابن سينا يرى أن كلَّ موجود - سوى الفاعل - إذا اعتبر بذاته فهو ممكنٌ وجائز، وهذه الجائزات صنفانِ:

صنفٌ جائزٌ باعتبار فاعله.

وصنفٌ واجبٌ باعتبار فاعله ممكنٌ باعتبار ذاته.

والواجبُ بجميع الجهاتِ هو الفاعلُ الأولُ[٣٦].

ويقول محمد عاطف العراقي: " والمقارنُ بين فكرة ابن سينا وفكرةِ الأشاعرة، يجد أن ابن رشد كان على حقَ تماماً حين ذهب إلى أن ابن سينا قد جارى المتكلمين، طالما أنه يضع العالمَ في مقولة الإمكان أو الاحتمال، وتصوَّر لإرضائهم تقسيمَه بين الممكن والواجب ووضع العالم في صنف الممكن، وافتراض إمكان كونِ العالم على غير ما هو عليه "[٣٧]. ولكن سنرى أن هناك فرقاً بين فكرةِ ابن سينا وفكرةِ المتكلمين.

يقول محمد رمضان بأن هذا الدليل قد استعمله الباقلاني (ت٤٠٣هـ)/(١٠١٣م) قبل الجويني[٣٨]. ويرى عرفان عبد الحميد أن هذا الدليل - ويسميه دليل الجواز - يرجع في صورته الأولى إلى بعضِ شيوخ المعتزلة (مثل العلاف، صالح بن قبة، أبي الحسين الصالحي)[٣٩]. ويرى ماجد فخري أن ابن سينا قد سبق الجويني إلى هذا الدليل[٤٠].

ويبدو من هذه الملاحظات التاريخية حول بداية هذا الدليل أنَّه اقدمُ من ابن سينا والجويني كليهما. لكن ابن رشد أراد أن يُبيِّنَ التشابهَ بين دليل ابن سينا ودليل المتكلمين، ولاسيما الجويني، واعتمادِهم على مقدماتٍ واحدة. والأسبقيةُ التاريخية - مهما كانت - لا تكاد تؤثر في وضع هذا الدليل الذي قال به ابن سينا من جانب، ودليل المتكلمين من جانب آخر، في كفةٍ واحدة عند ابن رشد؛ إذ إنه يريد أن يثبت أن الطريقتين كلتيهما جدليةٌ لا برهانية، مادام جوهرُ الطريقتين غيرَ مختلف، وهكذا يُخرج دليلَ ابن سينا من دائرة الفلسفة (أو البرهان)، ويُدخله في دائرة الكلام (أو الجدل).

٣- ٣- ١- الفرق بين دليل ابن سينا ودليل المتكلمين:

لو تأملنا الدليل، ولا سيما في مقدمتِه الثانية " الجائزُ مُحدَثٌ وله مُحدِث "، لرأيناه مختلفاً عما جاء به ابن سينا. فالحاجةُ إلى الله عند المتكلمين هي في إحداث الأشياء بعد أن لم تكن، أما عند ابن سينا فإن الحاجةَ إلى الله هي الإمكانُ لا الحدوث. ويؤكد حسام الآلوسي هذا الفرق بين المتكلمين والفلاسفة الفيضيين في عدة مواضع من كتابه " حوار "، ويرى أن هناك مبرراً قوياً دفع بالفلاسفة إلى رفض الاستناد إلى الحدوث واستبداله بالإمكان[٤١]. فإذا عددنا " الإمكان سببَ الحاجة إلى وجود الله كما يفعل الفيضيون فإن الممكن حالما يرتفع وجودُ علته يعود عدماً لأن الممكن ليس له وجودٌ بذاته بل له وجودٌ كواجب الوجود بغيره مثل الشمس ونورها. أما على رأي المتكلمين الذين يعتبرون الحاجةَ إلى الله هي الإحداث أي إيجاد العالم بعدما كان معدوماً، فيمكن تصورُ ارتفاع العلة - الله - وبقاء المعلول أي العالم مثال ذلك ما يحدث للباني قد يتصور موته ومع ذلك يبقى ما ابتناه كالدار مثلاً بعده "[٤٢]. ويجيز المتكلمونَ عقلاً أن يكون الله بلا عالم، بل يوجبون أنه كان في الأزل بلا عالم. أما الفلاسفةُ فلا يجيزون ذلك، فما دام الله واجبَ الوجود بذاته، وهو علةٌ تامةٌ لا يتأخر فعلها عنها، والعالم واجبُ الوجود بغيره؛ لأنه معلولٌ لعلةٍ تامة لا

توجد بغير معلولها، وافتراضُ انعدام المعلول يعني أن علته قد انعدمت[٤٣]. وعلى هذا فإن الحاجة إلى الله عند المتكلمين من أجلِ الحدوث، بينما هي عند الفلاسفة من أجل الإمكان؛ ذلك أن العللَ والمعلولات لا يمكن أن تتسلسل إلى ما لا نهايةَ له، فلابدَّ من الوصول إلى علةٍ لا علةَ لها، وهي واجبُ الوجودِ بذاته الذي تربطه بالممكن علاقةٌ ضروريةٌ مستمرةٌ لا تنتهي.

وبهذا لا يكون ابن سينا قد قصد ما قصده المتكلمون، فإمكانُ الوجود يعني الحاجةَ إلى العلة، والمعلولُ ممكنُ الوجودِ من حيث حاجته للعلة، وهذا المعنى معنىً ذهني، أما إذا نظرنا إلى حقيقة وجوده، فهو واجبُ الوجود، ولكن بغيره، ومادامت علةُ واجبِ الوجود بغيره موجودةٌ وثابتةٌ أزلاً وأبداً، فهو يستمد منها ذلك الوجود والثبات أزلاً وأبداً[٤٤].

ويقول محمد يوسف موسى عن طريقةِ المتكلمين وطريقة الفلاسفة ما يأتي: " **ونعتقد أن الخطبَ في هذا سهلٌ يسير، فكلا الطريقين - طريق الفلاسفة وطريق** المتكلمين - ينتهي إلى أن الحادثَ لابدَّ له من مُحدِث، كما يقول المتكلمون، وإلى أن وجودَ الممكن - مادام ليس وجودُه من ذاته - يستدعي حتماً وجودَ واجب الوجود بذاته، نعني واجب الوجود وهو الله تعالى خالقُ كلِّ شيء، وبه يستمر وجوده"[٤٥]. وقد حاول موسى أن يخفف من الاختلاف الموجود بين الطريقتين كلتيهما، وهذا صحيحٌ إذا نظرنا إلى المسألة من حيث انتهاء سلسلةٍ ما إلى حدٍّ معين؛ أي توقف تلك السلسلة عند مبدأ أول، ولكن مع ذلك يبقى هناك اختلافٌ في الطريقتين من حيث التفاصيل.

٣ـ ٢ـ ١ـ نقد الدليل برهانياً:

إن الممكنَ في ذاته وفي جوهره - عند ابن رشد - لا يمكن أن يعود ضرورياً من قبل فاعله إلا إذا انقلبت طبيعةُ الممكن إلى طبيعة الضروري[٤٦]. ويرى أن ابن سينا قد أراد أن يُعمم هذه القضيةَ، ويجعل المفهوم من الممكنِ ما له علة. لكن هذه

القسمة لا تنتهي به إلى ما أراد؛ ذلك أن قسمةَ الموجود إلى ما له علةٌ وما لا علةَ له ليست معروفةً بنفسها. "ثم ما له علةٌ ينقسم إلى ممكنٍ وإلى ضروري فإن فهمنا منه الممكنَ الحقيقي(×) أفضى إلى ممكنٍ ضروري ولم يُفضِ إلى ضروريَ لا علةَ له وإن فهمنا من الممكن ما له علةٌ وهو ضروري لم يلزم عن ذلك إلا أن ما له علةٌ فله علةٌ وأمكن أن يمرَّ ذلك إلى غير نهايةٍ فلا ينتهي الأمر إلى موجود لا علةَ له وهو الذي يعنونه بواجب الوجود "(٤٧).

فإذا فرضنا أن الممكنَ ينتهي إلى علةٍ ضرورية، فإن هذه العلة إما أن تكون لها علةٌ أو لا تكون لها علة. وإذا كانت لها علةٌ فإنها ستنتهي إلى ضروريَ لا علةَ له. وهذا القول يؤدي ـ من جهة امتناع التسلسل ـ إلى وجود ضروري لا علةَ " فاعلة " له، لكنه لا يؤدي إلى موجودٍ ليس له علةٌ أصلاً، إذ من الممكن أن تكون له علةٌ صوريةٌ أو مادية(٤٨). فإذا كان كلُّ موجودٍ إما ممكناً أو ضرورياً فماذا تكون طبيعةُ العلة؟ إذا كانت العلةُ من طبيعة الممكن تسلسل الأمرُ حتى يُقطع التسلسلُ بعلةٍ ضرورية، والضروريُّ أما أن تكون له علةٌ أو لا تكون، فإذا وُضعت العلةُ من طبيعة الضروري الذي له علةٌ لزم التسلسل وانتهى الأمر إلى علةٍ ضروريةٍ ليس لها علة(٤٩)، فإذا عني بالممكن الوجود ما له علة، وبالواجب الوجود ما ليس له علةٌ فلا تُمكن البرهنة "على امتناع وجود عللٍ لا نهايةَ لها لأنه يلزم عن وجودها غير متناهيةٍ أن تكون من الموجودات التي لا علةَ لها فتكون من جنسٍ واجب الوجود "(٥٠).

إن الواجبُ ليس فيه إمكان، وهو نقيضُ الممكن، ولا يوجد شيءٌ ذو طبيعةٍ واحدة ويُقال فيها إنها ممكنةٌ من جهة، واجبةٌ من جهة أخرى(٥١). ويريد ابن رشد أن يبين عدمَ وجود ما يبرر تلك الزيادة التي افترضها ابن سينا، أي واجب الوجود بغيره، ممكن الوجود بذاته، فهي كما يقول عنها " عبارة ردية "(٥٢)، وأراد أن يفصل فصلاً تاماً بين الواجب والممكن. فالواجب كيفما فُرض فليس فيه إمكان، والممكنُ أيضاً كيفما فُرض فليس فيه وجوب. ولا يصحُ أن يقال إن هناك شيئاً ممكناً من ذاته، أزلياً ضرورياً من غيره. وبما أن الشيءَ ممكنٌ في جوهره، فلا يمكن أن يكون ضرورياً

من غيره. وإذا قبل ممكنُ الوجودِ الوجودَ الضروريَ من غيره، فمعناه أن تنقلب طبيعتُه من الإمكان إلى الوجوب[٥٣].

ويقول ابن رشد إن الموجود " الذي له علةٌ في وجوده ليس له مفهومٌ من ذاتِه إلا العدم أعني أن كلَّ ما هو من غيره فليس له من ذاته إلا العدم "[٥٤]. وهذا القول لا يبطل قولَ ابن سينا بالواجب بغيره، الممكنِ بذاته. فممكنُ الوجود عند ابن سينا أيسٌ بواجب الوجود، وليسٌ في ذاته. وكل ما عدا واجبَ الوجود بذاته، لا يجب وجودُه ولا يمتنع، فهو في حيز الإمكان، وما كان في حيّز الإمكان فلا ضرورةَ في وجوده ولا في عدمه. والمحالُ الوحيد هو في فرضِ عدمِ وجودِ واجبِ الوجود، أما الممكنُ الوجودِ فسواءٌ إذا فُرض موجوداً أو غيرَ موجودٍ لم يعرض عنه محال. إن حالةَ الإمكان حالةٌ ذهنيةٌ متصورة فقط؛ لأن العالمَ لم يكن معدوماً، لأنه معلولٌ لعلةٍ تامةٍ لا ينفك معلولها عنها[٥٥]. ويرى يحيى محمد أن ليس هناك من اختلافٍ كبيرٍ بين ابن سينا وابن رشد في هذا الأمر، فيقول: " مهما يكن فإن المعنى السابقَ لا يختلف كثيراً عمَّا أراد به ابنُ رشد الذي لم يجد للمعلول الواجبِ بغيره - في عالم ما فوق القمر - مفهوماً في ذاته غير مفهومِ العدم. ذلك أن مفهومَ الممكن في ذاته كما يقول ابنُ سينا هو أيضاً يُعبر في حقيقته عن مفهوم العدم، إذ الممكن يُعدُّ مفتقراً للوجود بالفعل، أي أنه عدمٌ فعلاً وإن كان يقبل الوجودَ بخلاف العدم المحض أو المطلق. من هنا فإن الواجبَ بغيره في عالم ما فوق القمر سواءٌ كان في ذاته عدماً كما يقول ابن رشد، أو ممكناً كما يقول ابن سينا؛ فالأمرُ واحد، إذ المسألةُ اعتباريةٌ ذهنيةٌ ليس لها صلةٌ بواقع الوجود والتحقق. ذلك أن ما موجودٌ من هذه الموجودات ليس هو إلا عينَ الوجوب بالغير من غير عدمٍ ولا إمكان البتة "[٥٦].

ويلجأ ابن رشد إلى المنطق ليوضح عدمَ إمكان وجود الموجود الضروري بغير النوع الذي هو عليه، وبالذات إلى نظرية القياس الأرسطية. فالقياس " هو قولٌ إذا وُضعت فيه أشياءٌ أكثرُ من واحدٍ لزمَ شيءٌ ما آخر من الاضطرار لوجودِ تلك الأشياء الموضوعة بذاتها "[٥٧]. وهو يتكون من مقدمتينِ ونتيجة، والمقدماتُ تتكوَّن من

حدود، والحد " هو ما تنحلُّ إليه المقدمة "[٥٨]. ويظهر في المقدمتين الحدُّ الأكبر والأوسط والأصغر. وما يهمنا الآن هو الحدُّ الأوسط الذي يستند إليه ابن رشد بوصفه أحد الأدلة على عدم إمكان انتقال الشيء من طبيعةٍ إلى أخرى.

إن الحدَّ الأوسط في القياس هو المشترك بينَ المقدمين الصغرى والكبرى " فإنْ كان الحدُّ الأوسط من طبيعة الممكن كان ذلك الشيءُ من طبيعة الممكن وإنْ كان من طبيعة الضروري كان ذلك الشيء من طبيعة الضروري "[٥٩]. فلا يمكن أن تكون للحدَّ الأوسط طبيعتانِ مختلفتانِ في القياس الواحد، ذلك أنه إذا اختلفت طبيعتُه في المقدمة الكبرى عن طبيعتِه في المقدمة الصغرى، لم يعدْ حداً وسطاً تشترك فيه المقدمتان.

٣ـ ٢ـ ٢ـ الواجب والممكن في الجرم السماوي:

من الأسباب التي يراها ابن رشد قد قادت ابنَ سينا إلى هذا التقسيم، أنه اعتقد في السماء أنَّها في جوهرها واجبةٌ من غيرها، ممكنةٌ من ذاتها. لكن الجرمَ السماوي واجبٌ في الجوهر، ممكنٌ في الحركةِ في الأين[٦٠]. فهو واجبُ الوجود في الجوهر الجسماني لأنه لا يوجد هنالك جسمٌ أقدم منه، وهو ممكنُ الوجود في الحركة في المكان " فوجب أن يكون المحركُ واجبَ الوجود في الجوهر وألا يكون فيه قوةٌ أصلاً لا على حركةٍ ولا على غيرها فلا يُوصف بحركةٍ ولا سكون ولا بغير ذلك من أنواع التغيرات وما هو بهذه الصفة فليس بجسمٍ أصلاً ولا قوة في جسم. وأجزاءُ العالم الأزلية إنما هي واجبةُ الوجود في الجوهر إما بالكلية كالحال في الأسطقسات الأربع وإما بالشخص كالحال في الأجرام السماوية "[٦١].

ويقارن ابن رشد بين الجوهر والحركة ليبينَ عدمَ إمكانِ تحول الممكن إلى واجب. فمن الممكن أن تكون الحركةُ واجبةً من غيرها، ممكنةً من ذاتها؛ والسبب في ذلك أن الوجودَ لا يكون لها من ذاتها بل من غيرها، أي من المحرك. فإذا كانت الحركةُ سرمديةً " فواجبٌ أن يكون من قبلِ محركٍ لا يتحرك لا بالذات ولا

بالعرض "[٦٢]. فالبقاءُ للجوهر يكون من ذاته، بينما يكون البقاءُ للحركة من غيرها، ولذلك لا يمكن أن يوجد جوهرٌ ممكنٌ من ذاتِه ضروريٌّ من غيره، ولكن يمكن أن يكون ذلك في الحركة، ويقول أيضاً: " كلُّ قوةٍ محركةٍ هي في جسمٍ فهي ضرورةً متحركةٌ بالعرض وكلُّ متحركٍ بالعرض محرك بالذات فهو ممكنُ السكونِ من ذاته متحركٌ من غيره فإن كانت هاهنا قوةٌ في جسمٍ ليس يمكن فيها أن تقف على التحريك في وقتٍ من الأوقات فهي ضرورةً متحركةٌ عن محركٍ ليس فيه قوةٌ أصلاً لا بالذات ولا بالعرض وهذه هي حالُ الجرم السماوي "[٦٣].

والموجود الضروري موجودٌ بسيط غيرُ مركبٍ من مادةٍ وصورة، ولا يمكن أن يكون على نوعٍ آخر، لأنه إذا كان من الممكن أن يكون على نوع آخر، كان من الممكن أيضاً أن يكون على أنواع كثيرة. فالمسألةُ هنا تكمن في جوهر الموجود الضروري، فهل في جوهره إمكانُ نقله من نوعٍ إلى آخر؟ فإذا كان ذلك ممكناً في جوهره فليس هناك " طبيعةٌ تُوجب ألاَّ يكونَ نقله إلى أنواع كثيرة لأنه إن أمكنت نقلتُه إلى نوعٍ آخر كانت ذاتُه من طبيعة الممكن القابل لأنواع كثيرة "[٦٤]. إن الموجود الضروري لا يمكن أن يتغير أو يوجد بنوعٍ آخر غير النوع الذي هو عليه وجوده[٦٥].

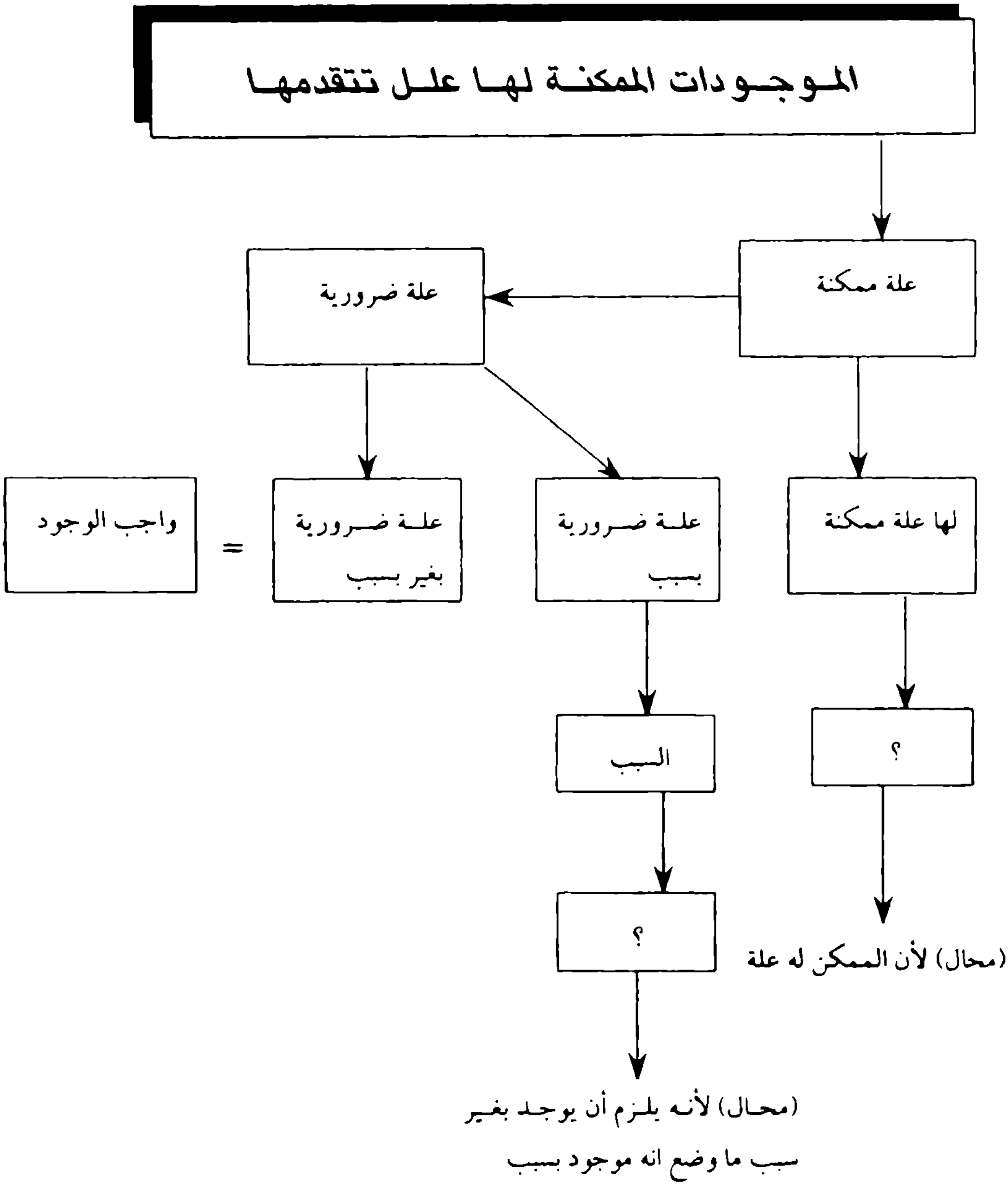
٣- ٢- ٣- تعديل القسمة:

لا يقف ابن رشد عند نقد آراء ابن سينا وحسب، ولكنه يلجأ إلى تعديلها أو تصحيحها إذا كان هناك مجالٌ للتعديل، ولا سيما في كتابه " تهافت التهافت ". إذ يرى أن من الممكن، وبشيءٍ من التعديل، أن تكون أقوالُ ابن سينا أو أدلتُه برهانية. فهي محاولةٌ من ابن رشد إلى أن يقرِّب أقوالَ ابن سينا من البرهان. وكلَّما اقتربت من البرهان، كلَّما ابتعدت عن الجدل، ومن ثم ابتعدت عن نقد الغزالي لها.

إن قسمةَ الموجود إلى ما هو ممكنٌ وما هو غيرُ ممكن - عند ابن رشد - ليست صحيحةً ولا تحصر الموجودَ بما هو موجود[٦٦]، فإن كان لابدَّ من استعمال هذه

الطريقة فلابد من إخراجها مخرجَ برهان، ولا يتم ذلك إلا إذا أُجري تعديلٌ عليها. والتعديلُ الذي يجريه ابن رشد هو الآتي: " الموجوداتُ الممكنةُ لابدَّ لها من عللٍ تتقدم عليها فإن كانت العلل ممكنةً لزم أن يكون لها عللٌ ومرَّ الأمرُ إلى غير نهايةٍ وإن مرَّ الأمرُ إلى غير نهايةٍ لم يكن هناك علةٌ فلزم وجودُ الممكن بلا علةٍ وذلك مستحيل فلابدَّ أن ينتهي الأمرُ إلى علةٍ ضروريةٍ فإذا انتهي إلى علةٍ ضروريةٍ لم تخلُ هذه العلةُ الضرورية أن تكون ضروريةً بسببٍ أو بغير سببٍ فإن كانت بسبب سُئِلَ أيضاً في ذلك السبب فأما أن تمرَّ الأسبابُ إلى غير نهاية فيلزم أن يوجد بغير سببٍ ما وُضِعَ أنه موجودٌ بسبب وذلك محالٌ فلابدَّ أن ينتهي الأمرُ إلى سببٍ ضروري بلا سببٍ أي بنفسه وهذا هو واجبُ الوجود ضرورة "(٦٧).

والمخطط الآتي يوضح ذلك:



مخطط (٣)

تعديل ابن رشد لقسمة الموجود عند ابن سينا

٣ـ ٢ـ ٣ـ ١ـ تعقيب على التعديل:

إن هذا التعديل الذي أجراه ابن رشد لم يكن برهانياً أيضاً، فكلُ ما فعله أنَّه اعتمد مسألة العلية، وإن لكلِّ معلولٍ علة، ولا يمكن أن تتسلسل العللُ والمعلولات إلى غير نهاية، فوجبَ الوقوف عند علةٍ لا علةَ لها. وهذا التوقف عند شيء، أو قطعُ السلسلة هو الأمر الغريب على الفرضية الأساسية التي ينبني عليها الدليل، ولا يوجد ما يبرره أبداً، وفيه تعميمٌ من الجزء على الكل. إذ أن الإنسانْ لا يرى السلسلةَ كلها، أي سلسلة العلل والمعلولات، وإنما يرى جزءاً منها فقط. فإننا نرى مثلاً ولادةَ إنسان، ثم موته، فنستنتج من هذا أن كلٍّ ما له بدايةٌ فله نهاية، ونعمم هذا الحكمَ على النوع كله، وهذا غيرُ صحيح، إذ إننا لا نعرف إلا هذه الحالات الجزئية وحسب. وقد يكون افتراض التسلسل إلى ما لا نهاية أهونَ من ذلك القطع غير المبرر. وقد تكون هذه الفكرة نافعةً بوصفها فرضاً ينظم الأفكار، ولكن منفعتها بوصفها فرضاً لا يبررها أنطولوجياً.

ولم يعوّل ابن رشد على هذا التعديل كثيراً، ولكنه أرادَ أن يخرجه مخرجاً برهانياً إذا كان لابدَّ من استعماله. ولم تكن قسمة الموجودات إلى الواجب والممكن، وما يلزم عنها من إثبات واجب الوجود، تقنع ابن رشد، وقد رفضها للأسباب التي ذكرتها. أما الأدلةُ التي يستعملها للبرهنة على وجود الله فهي ليست نابعةً من تأمل فكرة الوجود، وإنما من تأملِ فكرة العناية والاختراع، وكذلك فكرة الحركة. ويرى في هذه الأدلة ما يُغني عن غيرها؛ إذ هي البدائل التي يُقدمها عن جميع الأدلة، وهذا ما سأتناوله في الفقرة الآتية.

٣ـ ٤ـ بدائل الدليل:

إن دليلُ الحركة من الأدلة التي قال بها ابن رشد لإثبات وجود الله، ويُعد أرسطو كما هو معروفٌ أولَ من قال بهذا الدليل. فكلٌّ متحركٍ له محرك، ولا تمرُّ الأسباب التي يحرك بعضُها بعضاً إلى غير نهاية، ولكنها تنتهي إلى سببٍ أول غير متحرك

أصلاً[٦٨]، وإن الوجهَ الذي " من قِبَله ادخلوا موجوداً قديماً ليس بجسمٍ أصلاً ولا ذي هيولى هو أنهم وجدوا جميعَ أجناس الحركات ترتقي إلى الحركة في المكان ووجدوا الحركةَ في المكان ترتقي إلى متحركٍ من ذاته عن محركٍ أول غير متحرك أصلاً لا بالذات ولا بالعرض وإلا وجدت محركاتٌ متحركات معاً غير متناهية وذلك مستحيلٌ فيلزم أن يكون هذا المحركُ الأول أزلياً وإلا لم يكن أولاً... "[٦٩]. وهذا الدليلُ أدخلُ في الطبيعة منه في ما بعد الطبيعة، ذلك أن أرسطو كان قد توصل من سلسلة المحركات إلى وجود محرك لا يتحرك، على الرغم من أنه ذكره أيضاً في " الميتافيزيقا ". ولم يقف ابن رشد عند هذا الدليل وحسب، بل إنه عوَّل على دليلين آخرين، هما دليل العناية، ودليل الاختراع.

٣- ٤- ١- دليل العناية، ودليل الاختراع:

في البدء ثبَّت ابن رشد حقيقةً قائلةً ألاَّ تعارضَ بين الحكمة والشريعة، فلا الشريعةُ تخالف الحكمةَ، ولا الحكمةُ تخالف الشريعة، وإذا تؤملت أصولُ الشريعة وُجدتْ أشدَّ مطابقةً للحكمة[٧٠]. وقال قوله المشهور " الحكمةُ هي صاحبةُ الشريعةِ والأخت الرضيعة "[٧١]. وقال أيضاً " فإنا معشرَ المسلمين نعلمُ على القطع أنه لا يؤدي النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به الشرع: فإن الحقَّ لا يُضاد الحقَّ بل يوافقه ويشهد له "[٧٢]. والطرق الشرعية تجمع بين وصفين: الأول أن تكون يقينية، والثاني أن تكون بسيطةً غيرَ مركبة، أي قليلة المقدمات[٧٣].

يؤكد يحيى هويدي أن كلام ابن رشد عن عدم التعارض بين الحكمة والشريعة يختلف عن الفلاسفة الآخرين، إذ إن ابن رشد متأثرٌ في هذه المسألة بابن تومرت، فيقول: " حقاً إننا نلتقي عندهما بما وجدناه عند سائر الفلاسفة من توصيةٍ بخطر إذاعة الفلسفة على الجمهور وبقولهما أن التأويلَ لا يتناسب مع أفهام العامة. لكنَّ كلامَهما في هذا السبيل ينبغي أن لا نسوقه سوقاً واحداً مع كلام غيرهما من الفلاسفة، لأن مؤدى كلام الفلاسفة أن الشريعةَ لا تحتوي على الحكمة، أما مؤدى كلام ابن

تومرت وابن رشد فهو أن الشريعة تحتوي على الحكمة أي البرهان وزيادة. ومن أجل هذا ينبغي علينا أن ننتقي من الشريعة الطريقة التي تتناسب مع أفهام من نتوجَّه إليه بكلامنا. من حيث إن الشريعة تشتمل على جميع طرق الإيمان "[٧٤]. ولا أريد أن أتوسع في مسألة الصلة بين الحكمة والشريعة، ولم أذكرها هنا إلا بقدرٍ ما تتعلق بموضوع الأدلة.

لقد أدى عدمُ التعارض بين الحكمة والشريعة بابن رشد إلى أن يضع دليلين على وجود الله، يصلحانِ للجمهور وللخواص، وهما "دليل العناية" و"دليل الاختراع". وينحصر الطريق الذي نبَّه القرآنُ عليه ودعا الكلٌ من بابه في جنسين[٧٥].

طريقُ الوقوف على العناية بالإنسان وخلقُ جميع الموجودات من أجله. وهذا دليلُ العناية.

ما يظهر من اختراع جواهر الأشياء الموجودات، مثل اختراع الحياة في الجماد والإدراكات الحية، والعقل وهذا دليل الاختراع.

٣ـ ٤ـ ١ـ ١ـ دليل العناية:

ينبني دليلُ العناية على أصلين:

جميعُ الموجودات هاهنا موافقةٌ لوجود الإنسان.

هذه الموافقة من قبل فاعلٍ قاصدٍ لذلك مريد، إذ ليس يمكن أن تكون هذه الموافقة بالاتفاق[٧٦].

يحصل اليقينُ بذلك باعتبار الليل والنهار والشمس والقمر لوجود الإنسان، والفصول الأربعة، والأرض. وموافقة كثيرٍ من الحيوان والنبات والجماد له، وجزئيات كثيرة مثل الأمطار والأنهار، وبالجملة الأرض والماء والنار والهواء[٧٧]. لذلك فإن على منْ يُريد معرفة الله، أن يفحص عن منافع الموجودات جميعها[٧٨]. فإذا نظر الإنسان " إلى شيء محسوس فرآه قد وُضع بشكلٍ ما، وقدرٍ ما، ووَضعٍ ما، موافقاً في جميع ذلك للمنفعة الموجودة في ذلك الشيء المحسوس، والغاية

المطلوبة، حتى يعترف أنه لو وُجد بغير ذلك الشكل أو بغير ذلك الموضع أو بغير ذلك القدر، لم توجدْ فيه المنفعة، عَلِمَ على القطع أن لذلك الشيءِ صانعاً صنعه، ولذلك وافقَ شكله ووضعُه وقدره تلك المنفعة، وأنه ليس يمكن أن تكون موافقةُ اجتماع تلك لوجود المنفعة بالاتفاق "[٧٩].

يضرب ابن رشد مثالاً على ذلك بحجرٍ موجودٍ على الأرض، فإذا رأى إنسانٌ ذلك الحجر، ووجد شكله بصفةٍ يتأتى منها الجلوس، ووجد أيضاً وضعه كذلك وقدره، علم أن ذلك الحجر قد صنعه صانعٌ هو الذي وضعه وقدره في ذلك المكان. وأما إذا لم يشاهدْ شيئاً من هذا، فإنه يقطع أن وقوعَ الحجر في ذلك المكان، ووجودَه بصفة ما، هو بالاتفاق[٨٠].

يستشهد ابن رشد بكثيرٍ من الآيات، مثلاً: " أَلَم نجعلِ الأرضَ مِهاَداً، والجبالَ أوتاداً "[٨١]، وغيرها من آيات سورة النبأ. ويقول: " إن هذه الآية إذا تُؤملت وجد فيها التنبيهُ على موافقة أجزاء العالم لوجود الإنسان، وذلك أنه ابتدأ فنبَّهَ على أمرٍ معروفٍ بنفسه، لنا معشر الناس، الأبيض والأسود، وهو أن الأرض خُلقت بصفةٍ يتأتى لنا المقامُ عليها، وأنه لو كانت متحركة، أو بشكلٍ آخر غير شكلها، أو في موضعٍ آخر غير الموضع التي هي فيه، أو بقدرٍ غير هذا القدر، لما أمكن أن نُوجد فيها ولا أن نُخلق عليها "[٨٢].

فوجودُ الأشياء وبقاؤها على وجه الأرض (أو دون فلك القمر) أمرٌ مقصودٌ ضرورةً، وليس مصادفةً (اتفاق)، كما يرى كثيرٌ من القدماء. ويتوضح ذلك بكيفية موافقة حركات الأجرام السماوية بوجودِ شيءٍ شيء من الأشياء التي تحدث هنا، ويقول بأن أظهرَ ما يوجد ذلك للشمس ثم للقمر[٨٣]، فلو كانت الشمس أعظمَ جرماً، وأقربَ مكاناً، لهلكت أنواعُ النباتات والحيوانات من شدة الحر. ولو كانت أصغرَ جرماً، وأبعد، لهلكت النباتات والحيوانات من شدة البرد. وتظهر العناية أيضاً في فلكها المائل، فلو لم يكن لها فلكٌ مائلٌ لما كانت الفصول الأربعة، وبيَّنَ أن هذه الفصول (الأزمان) ضروريةٌ في وجود أنواع النبات والحيوان، وبيّنَ أيضاً في حركة

الشمس اليومية التي ينتج عنها الليل والنهار. وما يُقال عن الشمس يقال أيضاً عن القمر، فهو الذي يساعد في تكوين الأمطار وإنضاج الفواكه، ولو كان أعظمَ مما هو عليه أو أصغر أو أبعد أو أقرب، أو لم يكن فلكُه مائلاً، لما كان له هذا التأثير[٨٤]. وما ينطبق على الشمس والقمر ينطبق على سائر الكواكب في أفلاكها.

هذه هي الخطوط العامة لدليل العناية الذي يعده ابن رشد من أشرف الدلائل على وجود الصانع[٨٥].

٣ـ ٤ـ ١ـ ٢ـ دليل الاختراع:

يرى ابن رشد أنه يدخل في دلالة الاختراع وجودُ الحيوان كله، ووجود النبات ووجود السموات. وهذا الدليل (أو هذه الطريقة) ينبني على أصلين أيضاً موجودين بالقوة في جميع فطر الناس:

" إن هذه الموجودات مخترعة، وهذا معروفٌ بنفسه في الحيوان والنبات كما قال تعالى: " إن الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذباباً ولو اجتمعوا له "[٨٦]... فإنا نرى أجساماً جماديةً ثم تحدث فيها الحياة فنعلم قطعاً إن هاهنا موجِداً للحياة ومُنعِماً بها، وهو الله تبارك وتعالى. وأما السموات فنعلم من قبل حركاتها، التي لا تفتر، أنها مأمورةٌ بالعناية بما هاهنا، ومسخرةٌ لنا. والمُسخَّر المأمور مخترعٌ من قبل غيره ضرورة"[٨٧]. إن لكلِّ مختَرِع مخترعاً[٨٨].

ويرى ابن رشد إن آيات القرآن الكريم، إذا تصفحت، وجدت " إما آياتٌ تتضمن التنبيهَ على دلالة العناية، وإما آيات تتضمن التنبيه على دلالة الاختراع، وإما تجمع الأمرين من الدلالة معاً "[٨٩].

إن هذين الدليلين اللذين وضعهما ابن رشد هما للخواص؛ أي العلماء، وللجمهور أيضاً، ويكون الاختلافُ في التفصيل. فيقتصر الجمهورُ على ما هو مُدرَكٌ بالمعرفة الأولى المبنية على علم الحس، ويزيد العلماء على ما يُدرك من هذه الأشياء بالحس، ما يدرَك بالبرهان[٩٠].

٣ـ ٥ـ تقويم:

يرى ابن رشد أن البرهنةَ على وجود الله تكون في مجال الطبيعة وليس في ما بعد الطبيعة. " وأما السبب الهيولاني والمحرك الأقصى فثبتتْ هناك، أعني في العلم الطبيعي، مقدماتٌ أمكنَ منها الوقوفُ عليها، بل ليس يمكنها بيانها على التخصيص في غيره، وبخاصةِ السبب المحرك "(٩١)، بمعنى أنه ميالٌ إلى الأخذِ بدليل أرسطو في إثبات المحرك الذي لا يتحرك.

لم يعد دليلُ الحركة ذا أهمية، إذ إنه من جانبٍ يقوم على قطع سلسلة المتحركات بما يُعطي الحركةَ ولا يتحرك، وهذا أمرٌ غيرُ مبرر أبداً، فإذا صحَّ أن كان لكلِّ متحركٍ محرِّكٌ يحركه، فإن هذا لا يؤدي إلى الوصولِ إلى محرِّك لا يتحرك. فما الذي يمنع من أن تكون سلسلةُ المتحركات لا أولَ لها ولا آخر؟ ثم أن هذه النتيجة تناقض الفرضَ الأساسي الذي أقيمت عليه. ومن جانبٍ آخر ينهار هذا الدليل بانهيار فكرة الحركة والسكون، فقد أصبح بالإمكان تصورُ حركةٍ من دون الرجوع إلى المحرِّك، بل لم تعد هناك حاجةٌ إلى فرض المحرك. فقد انقلبت الصورة وأصبحت الحركةُ هي الأصل، بينما كان السكون هو الأصل.

أمَّا من حيث نقده لابن سينا، فقد عَدَّ منذ البداية أنَّ قسمة الموجود إلى واجبٍ وممكنٍ، قسمةٌ غيرُ معروفةٍ بنفسها، ولم يستعملها القدماء، وهي جدليةٌ لا برهانية، وحاول أن يربطها بطرقِ المتكلمين ليكونَ الحكمُ عليها وعلى طرق المتكلمين واحداً. وإذا كانت غيرَ نافعةٍ في البرهنة على وجود الله، فهذا ما ينطبق عليها وعلى غيرها. فليس هناك من دليلٍ فلسفيٍ على وجود الله لم ينقده فلاسفةٌ آخرون، وكلهم يعمل داخل دائرة البرهان، وإضافةً إلى هذا فإن أكثرهم مؤمنونَ بوجوده. وعلى هذا الاعتبار لا يوجد ما هو واضحٌ وبيِّنٌ بنفسه.

يقول محمد يوسف موسى بأن ابن سينا قد استعمل فكرةَ الواجب بذاته والواجب بغيره في التوفيق بين الدين والفلسفة حتى ظَنَّ أنه أرضى كلاً من هذين الطرفين. أرضى الفلسفةَ إذ استطاع أن يثبت لواجب الوجود كلَّ ما رأى أرسطو

إثباته لمحركه الأول من خصائص: الوحدة، البساطة، أنه عقلٌ محض، فعلٌ محض، أزلي، أبدي...وأرضى الدينَ حين ربط بين الله والعالم برباط العلة والمعلول، وأصبح العالمُ بذلك مديناً بوجوده لله"[٩٢]. ثم يسأل: " ولكن، هل نجح ابن سينا في بلوغ الهدف الذي عمل له، حين جنحَ إلى هذا الدليل، وهو التوفيق بين الفلسفة والدين؟ هذا ما نتركه جانباً، لأننا لسنا بصدد الحديث عنه في هذا البحث"[٩٣]. وإجابةً عن هذا السؤال، أقول إن مسألةَ إرضاء أحد الطرفين مسألةٌ نسبية، فقد رضيَ عن هذا الدليل بعضُ الفلاسفة، وبعضُ رجال الدين، ورفضه بعضُهم الآخر لاعتباراتٍ كثيرة. ولا يسلم من هذا الرفض أو القبول أيُّ دليلٍ من الأدلة قديمها وحديثها. وحتى إن حاول ابن سينا بدليله أن يقرب بين الدين والفلسفة، وحتى إن حاول ابن رشد من بعده بدليله أن يقرب بين الدين والفلسفة، فإنهما لم يسلما من النقد، أو في أسوأ الأحوال من تُهمة الكفر.

أما الدليلانِ اللذانِ فضلهما ابن رشد على جميع الأدلة، وعدَّهما صالحينِ لجميع الناس، فهما يبتعدانِ عن البرهان كلَّ الأبتعاد، بل هما ليسا برهانيينِ أصلاً. وقبل أن ابدأ بمناقشة الأسس التي اعتمدها هذانِ الدليلان، لا سيما دليل العناية، أرى من المناسب أن اختصر رأي ابن سينا في العناية، فهو أيضاً من القائلينَ بها، لكنه لا يعوِّل عليها.

٣ـ ٥ـ ١ـ العناية عند ابن سينا:

ليس دليلُ العناية غريباً على الفكر البشري عامة، ففكرةُ العناية الإلهية قديمةٌ قدمَ الإنسان؛ ولذا فإن قولَ ابن رشد بها تثبيتٌ لهذه الفكرة من الناحية العقلية. وابن سينا أحدُ القائلين بالعناية؛ لكنه رأى أن هناك طريقاً آخر أشرف من جميع الطرق كما مرَّ بنا في الصفحات السابقة. ويوضح ابن سينا كيف تكون عناية الله بالكل قائلاً: " إنه لا يجوز أن يكون شيءٌ من العلل يستكمل بالذات لا بالعرض، وإنها لا تقصد فعلاً لأجل المعلول وإن كان ترضى به وتعلمه. بل كما أن الماءَ يبرد بذاته بالفعل

ليحفظ نوعَه لا ليبرد غيره، ولكن يلزمه أن يُبرد غيره، والنار تسخن بذاتها بالفعل لتحفظ نوعَها لا لتسخين غيرها، ولكن يلزمها أن تسخن غيرها "[٩٤]. ويضرب أمثلةً أخرى غيرَ هذه لتوضيح فكرته. ويقول بأن العللَ العالية لا تعمل لأجلنا، ولا يهمها شيء، أو يدعوها داعٍ ويعرض لها إيثار[٩٥]، لكن معنى العناية هو " كونُ الأولِ عالماً لذاته بما عليه الوجود في نظام الخير، وعلة لذاته للخير والكمال بحسب الإمكان، وراضياً به على النحو المذكور، فيعقل نظامَ الخير على الوجه الأبلغ في الإمكان، فيفيض عنه ما يعقله نظاماً وخيراً على الوجه الأبلغ الذي يعقله فيضاناً على أتم تأدية إلى النظام، بحسب الإمكان، فهذا هو معنى العناية "[٩٦]. وبالتأكيد في نظامٍ مثل هذا لن يكون هناك شر، وحتى إن وُجد فهو بالعرض " الشرُّ داخلٌ في القدر بالعرض "[٩٧].

تكاد تبتعد العناية، بحسب تفسير ابن سينا لها، عن فكرةِ العناية المباشرة بالجزئيّات، فقد أعطاها معنىً كلياً يشمل نظامَ الكون كله. ومع ذلك فإن فكرة ابن سينا عن العناية تشارك بقيةَ الأفكار عنها؛ ولذا فإنَّ أيَّ نقدٍ يُوجَّه إلى القائلينَ بالعناية يشمل ابن سينا أيضاً.

٣ـ ٥ـ ٢ـ نقد دليل العناية:

سأورد بعضَ آراء الباحثين في دليلِ العناية؛ لأن هناك اختلافاً بينهم في تقويمه. يقول محمد عاطف العراقي: " ونستطيع أن نقول من جانبنا، أن في نظرة ابن رشد ودليله، نزعةً عقليةً واضحة، قلّما توجد عند أيِّ متكلمٍ أو فيلسوفٍ ممن سبقوه "[٩٨]. وهذا تعميمٌ سريع، وظلم للفلاسفة الآخرين، إذ كلُّ ما فعله الفلاسفةُ الذين سبقوه كان محاولةً لإعطاء أدلةٍ عقلية على وجود الله. وما كانوا أبداً أقلَّ عقلانيةً منه. بل إنه في هذا الدليل بالذات لم يكن ذا نزعةٍ عقليةٍ واضحة، كما كان في المسائل الأخرى. ويقول محمود قاسم عن هذا الدليل، عندما كان يقارنه بأدلة الأشاعرة: " فأين براهين الأشاعرة المعقدة من هذه الآيات الواضحة التي تنفذ إلى قلوب العامة، وتحرك

عقولَ الخاصة من العلماء؟ وأين هذا التعقيد الذي رأيناه لدى المتكلمين، حينما يقولون إن الجوهرَ الفرد حادثٌ لأنه يقترن بالأعراض وهي حادثة، من هذا البيان الذي ليس بعده بيانٌ في قوة إقناعه وإلزامه؟ "[٩٩]. وهنا نرى محمود قاسم معجباً به أشدَّ الإعجاب ويفضله على غيره من الأدلة. ويقول حسن حنفي عن دليلي العناية والاختراع: " هي أدلةٌ كلاميةٌ لا تختلف في ضعفها عن أدلة الأشاعرة لأنها تقوم على نفسِ المنطق والمقدمات الخطابية والفكر الطولي المتسلسل حتى نصلَ إلى غايةٍ قصوى في دليل العناية، أو في إثبات العجز البشري في دليل الاختراع... "[١٠٠]. وأما مقدمتا دليل العناية " فهما خطابيتانِ تدغدغانِ انفعالات الإنسان بالتوافق مع الطبيعة. وماذا عن الحروب والقتل والاغتيال والفقر والمرض والجهل والظلم والعدوان والألم والحزن، هل كل ذلك موافقٌ لوجود الإنسان؟ يمكن بطبيعة الحال الردّ على ذلك جدلاً، جدل الخير والشر... ودليلُ الاختراع أيضاً قولٌ خطابيٌّ مثل باقي أدلة المتكلمين يقوم أيضاً على مقدمتين: الأولى أن كلَّ الموجودات مختَرَعة، والثانية أن لكلِّ مختَرَع مخترع. الأولى إيمانٌ مقنع، ولفظٌ مخترع يفيد معنى مخلوق وهو دورٌ منطقي بين العقل والنقل. والثانية أيضاً قولٌ خطابي، تشخيص للطبيعة وعَود إلى الفكر الطولي عند المتكلمين الذي يقوم على استحالة التسلسل إلى ما لا نهاية "[١٠١]. فهذا بعضٌ من الآراء المختلفة التي قيلت في هذين الدليلين. وهما دليلانِ يحتملانِ الأخذَ والرد، ويحتملانِ النقدَ لا من الناحيةِ الشرعية، ولكنْ من الناحية العقليةِ أو البرهانيةِ بلغة ابن رشد.

يقرر ابنُ رشد منذ البداية بألاَّ تعارضَ بين الحكمةِ والشريعة، كما تبيَّن سابقاً. وإذا لم يكن هناك من تعارضٍ بينهما، فإن دليلي العناية والاختراع سيكونانِ صالحينِ للعامة وللخاصة على السواء. أما أن يكون دليلا العنايةِ والاختراع شرعيين، فهذا ما لا أناقشه ولا أشكُّ فيه، ولكن أن يكونا برهانيينِ فهذا ما سأناقشه.

إن ما ينبني عليه دليلُ العناية هو أن جميع الموجودات موافقةٌ لوجود الإنسان. ولنا أن نسأل هل الموجودات كلها توافق الإنسان، أم أن الإنسانَ هو الذي يوافقها؟

فلم لا يكون كلُّ ما عدده ابن رشد: الليل والنهار والشمس والقمر والفصول الأربعة... كل هذه كانت قبل وجود الإنسان، ومن ثم تكيَّف هذا النوع ـ الذي هو الإنسان ـ لهذه الظروف المحيطة به. ولو لم يكن هناك ليلٌ ونهارٌ ولا قمر، فهل بالضرورة أن ينتفي وجودُ الإنسان؟ ليست هناك من ضرورةٍ تنفي ذلك؛ أي أنَّ ذلك يبقى احتمالاً عقلياً قائماً.

ثم يضرب لنا مثلاً بالأرض التي خُلقت بصفةٍ يتأتى لنا المقام عليها، ولو كانت متحركةً أو بشكلٍ آخر، لما أمكن أن نوجد عليها، ويعد هذا الأمر معروفاً بنفسه لجميع الناس، الأبيض منهم والأسود. ولسوء الحظ تبيَّن الآن لجميع الناس الأبيض منهم والأسود، أن الأرض متحركة، بل لها عدة حركات، ومع ذلك فما تزال الحياةُ قائمةً عليها. وعلى هذا فليس ما قاله ابن رشد أمراً معروفاً بنفسه، وربما لو كانت أصغرَ أو أكبرَ مما هي عليه لكان من الممكن أن نوجد عليها، فلا شيءَ في العقل يمنع هذا الاحتمال.

ولكلِّ شيءٍ ـ كما يقول ابن رشد ـ صانعٌ صنعه، ولا يمكن أن يصنع شيئاً بلا نفع أو بلا غاية، ولا يمكن أن تكون تلك المصنوعات قد صُنعت اتفاقاً. فكلُّ شيءٍ يسير على وفق نظامٍ معين، ومن أجل غايةٍ معينة. ولكن عندما نقول عن شيءٍ ما إنه يسير على وفق نظامٍ معين، أو صُنع من أجل غايةٍ ما، يجب علينا أن نعرف ذلك النموذج الذي يسير على وفقه. فإذا قلنا إن العالم يسير تبعاً لنظامٍ معين فكأننا لم نقل شيئاً؛ لأن العالمَ لو سار على نظام آخر، لقلنا أيضاً إنه يسير تبعاً لذلك النظام، فالنظام الذي نعرفه هو العالم بكلِّ ما يحويه، ولا نعرف شيئاً أكثرَ من هذا. وليس الكلام عن القصدِ بذي معنىً أيضاً، فإذا قلنا: إن للحياة قصداً، فإن هذه القضية تساوي القضية القائلة: ليس للحياة قصد؛ بما أنه لا يوجد برهانٌ على ذلك القصد أو عدمه. وكذلك بالنسبة للعناية، نستطيع أن نقول: إن هناك عناية، أو نقول: ليست هناك من عناية. وكلُّ ما جاء به ابن رشد لا يُعد أدلةً برهانيةً على وجود العناية. ومن الممكن جداً أن نقول بعدم وجود العناية، ولن نعجز عن جمع الشواهد التي تؤيد هذا الفرض، فهل

هي عنايةٌ بالإنسان تلك الأشياءُ التي تحدث ضدَّ وجوده. فالعنايةُ هي مسألةٌ تبريرية وحسب، ومع ذلك فإنها تبقى قائمةً عند المؤمنين بها حتى لو ماتت جميعُ الكائنات وانهار الكونُ كله، فهي فرضٌ مسبقٌ لا أكثرَ ولا أقل.

حتى لو سلَّمنا بأن هناك عناية، فليس هناك من دليلٍ على أنَّها عنايةٌ بالإنسان لا بغيره من الكائنات. فلا يوجد في العقل ما يمنع أن تكون العناية بأيِّ كائنٍ من الكائنات الحية لا بالإنسان، فكلُّ ما نراه هو كائنات يعيش بعضُها على بعض، وليس هناك من دليلٍ على أن المقصودَ بالعناية بعضٌ منها من دون البعض الآخر.

إن الخللُ الواضحُ في دليل العناية أنَّه يقيس الغائبَ على الشاهد، فلربَّما تكون للإنسان غاياتٌ معينة، وهو يسعى لتحقيق تلك الغايات بوسائل شتى، ولكن هل الصعود بتلك الغايات إلى الكون أو العالم ممكن؟ أم أنه ممكنٌ فقط في المجال الإنساني؟ بمعنى آخر هل يمكن أن ننقلَ فكرةَ العناية، أو وجود غايةٍ معينة (وهي العناية) من المجال الإنساني إلى المجال الإلهي، أو الكوني؟ ليس هناك ما يبرر عقلياً أو منطقياً القول بأن الكون يرمي إلى هدف أو إلى غايةٍ معينة وتلك الغاية هي العناية بالإنسان. فليس هناك من تناقضٍ إذا افترضنا عدمَ وجود العناية. وإذا كان الإنسان، أو كثيرٌ من الكائنات الحية، ما يزال مستمراً في الحياة، فهذا لا يبرر القول بالعناية، فمن الممكن أن ينقرض نوعٌ بأكمله، كما حدث فعلاً، ومن الممكن أن ينقرض الإنسان يوماً ما ولسببٍ ما، وليس هناك ما يمنع مثلَ هذا التصور عقلياً. ومع ذلك لن يعجز القائلونَ بالعناية عن الإجابةِ بقولهم لقد انقرض الإنسانُ عنايةً به، لأنَّه لو بقي لكان قد حدث له ما هو أسوأ من بقائه. ذلك إن بقي مَن يحكم على هذه المسألة! ليست هذه الأدلةُ برهانيةً ولا معروفةً بنفسها، ولكنها تبقى صحيحةً من الناحية الشرعية فقط؛ ذلك أنَّ الناحيةَ الشرعية لا تحتاج إلى كلِّ تلك الأدلة العقلية أو البرهانية، إذ إنَّ لها شرعيتَها التي لا تحتاج إلى تبرير.

الهوامش:

---

(١) ابن سينا: الإشارات والتنبيهات (٣)، ص٥٤. ويقول: " لا برهان عليه، بل هو البرهان على كل شيء ". ابن سينا: الشفاء (٢)، ص٣٥٤.

(٢) الطوسي: شرح الإشارات والتنبيهات (٣)، ص٥٤و٥٥. ويقول ابن خلدون: " اعلم أن المتكلمين لما كانوا يستدلون في أكثر أحوالهم بالكائنات وأحوالها على وجود الباري وصفاته وهو نوع استدلالهم غالباً والجسم الطبيعي ينظر فيه الفيلسوف في الطبيعيات وهو بعض من هذه الكائنات إلا أن نظره فيها مخالف لنظر المتكلم وهو ينظر في الجسم من حيث يتحرك ويسكن والمتكلم ينظر فيه من حيث يدل على الفاعل ". ابن خلدون: المقدمة، ص٢٩٤.

(٣) المصدر نفسه، ص٥٥. ويقول حسام الآلوسي إن الطوسي لا يذكر ممثلاً للحكماء الطبيعيين، ولكن هذا أنسب شيء لقول أرسطو. ولكن يلزم المبادرة إلى القول بأن ابن سينا وكذلك الغزالي، يعدان أرسطو من الفلاسفة للإلهيين. الآلوسي: حوار بين الفلاسفة والمتكلمين، ص٥٨.

(١) ابن سينا: النجاة، ص٢٧١.

(٢) المصدر نفسه، ص٢٧١و٢٧٢.

(٣) ابن سينا: الشفاء، الإلهيات (١)، ص٢٧.

(٤) المصدر نفسه، ص٣٧.

(٥) ابن سينا: النجاة، ص٢٦١.

(٦) المصدر نفسه، ص٢٦١.

(٧) المصدر نفسه، ص٢٦١.

(٨) ابن سينا: الإشارات والتنبيهات (٣)، ص١٩.

(٩) المصدر نفسه، ص١٩. وينظر كذلك: ابن سينا: عيون الحكمة، تحقيق: عبد الرحمن بدوي وكالة المطبوعات، الكويت ـ دار القلم، بيروت ـ لبنان (ط٢) ١٩٨٠، ص٥٥.

(١٠) المصدر نفسه، ص١٩. ويقول ابن سينا بأنه مادام كل موجود إما واجباً وإما ممكناً، فإنه إن كان واجباً فقد صح الواجب، أما إذا كان ممكناً فإنه ـ أي الممكن ـ ينتهي وجوده إلى واجب الوجود. ابن سينا: النجاة، ص٢٧١. واعتبار الذات وحدها أما أن يكون:

مقتضياً لوجوب الوجود.

أو مقتضياً لإمكان الوجود.

أو مقتضياً لامتناع الوجود.

ولا يمكن أن يكون مقتضياً لامتناع الوجود، " لأن كل ما امتنع وجوده بذاته لم يوجد ولا بغيره، ولا أن يكون موجوداً معاً ". ابن سينا: النجاة، ص٢٦٢.

(١١) ابن سينا: الشفاء، الإلهيات (١)، ص٣٧.

(١٢) ابن سينا: الإشارات والتنبيهات (٣)، ص ٢٠

(١٣) ابن سينا النجاة، ص٤٦١.

(١٤) المصدر نفسه، ص٢٦٢.

(١٥) المصدر نفسه، ص٢٦٢.

(١٦) واجب الوجود " واحدٌ بالكلية ليس كأنواع تحت جنس، وواحدٌ بالعدد ليس كأشخاص تحت نوع، بل معنى شرح اسمه له فقط، ووجوده غير مشترك فيه ". ابن سينا: الشفاء، الإلهيات (٢) ص٤٧.

(١٧) ابن سينا: الشفاء، الإلهيات (٢)، ص٣٤٢. وينظر أيضاً: ابن سينا: الإشارات والتنبيهات (٣)، ص ٤٤.

(١٨) المصدر نفسه، ص٣٤٢.

(١٩) المصدر نفسه، ص٣٤٤. ويقول أيضاً: " كل ما هو جزء معنوي كأجزاء الحد، أو قوامي كالمادة والصورة، أو كمي كالعشرة وما هو ثلاثة أذرع مثلاً فوجوده بشرط جزئه، وجزؤه بشرط غيره؛ فليس واجبَ وجودٍ بذاته ". ابن سينا: عيون الحكمة، ص٥٥.

(٢٠) ابن سينا: النجاة، ص٢٦٤ و ص٢٦٥. ويقول: " الأول لا ندَّ له، ولا ضدَّ له، ولا جنسَ له، ولا فصلَ له، ولا إشارةَ إليه إلا بصريح العرفان العقلي ". ابن سينا: الإشارات والتنبيهات (٣)، ص٥٣.

(٢١) ابن سينا: الشفاء، الإلهيات (٢)، ص٢٦٥.

(٢٢) المصدر نفسه، ص٢٦٥.

(٢٣) المصدر نفسه، ص٢٦٥.

(٢٤) المصدر نفسه، ص٢٨٠و٢٨١. " هو عاقل لذاته، معقول لذاته "ابن سينا: الإشارات والتنبيهات (٣)، ص٥٣.

(٢٥) ابن سينا: الشفاء، الإلهيات، ص ٣٥٤.

(٢٦) ابن رشد: تهافت التهافت، ص ١٥٤.

(٢٧) المصدر نفسه، ص ٢٧٩.

(٢٨) المصدر نفسه، ص ٢٧٦ و ٤١٩.

(٢٩) المصدر نفسه، ص ٤١٩.

(٣٠) ابن رشد: تلخيص ما بعد الطبيعة، ص ٤.

(٣١) ينظر: الفصل الأول، الفقرة ١-١-١.

(٣٢) العلوي: المصدر السابق، ص ٤٤.

(٣٣) ابن رشد: تهافت التهافت، ص ٢٧٦.

(٣٤) ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، إشراف محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت (ط ١) ١٩٩٨، ص ١١٢.

(٣٥) المصدر نفسه، ص ١١٢.

(٣٦) المصدر نفسه، ص ١١٣ و ١١٤.

(٣٧) العراقي، محمد عاطف: المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد، ص ٢١٥.

(٣٨) رمضان، محمد: الباقلاني وآراؤه الكلامية، مطبعة الأمة، بغداد ١٩٨٦، ص ٤٠٩.

(٣٩) عبد الحميد، عرفان: دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية، مطبعة اسعد، بغداد ١٩٧٧، ص ١٧٧.

(٤٠) فخري، ماجد: ابن رشد فيلسوف قرطبة، ص ٨١ وعن هذا الدليل عند الجويني ينظر: صبحي، أحمد محمود: في علم الكلام (٢) مؤسسة الثقافة الجامعة ـ الإسكندرية (ط ٤) ١٩٨٢، ص ١٢٣.

(٤١) الآلوسي، حسام: حوار بين الفلاسفة والمتكلمين، ص ٤٢.

(٤٢) المصدر نفسه، ص ٤٢.

(٤٣) المصدر نفسه، ص ٤٢.

(٤٤) محمد، يحيى: نقد العقل في الميزان، ص ١٧١. ويقول يحيى محمد عن سبب كون مفهوم الإمكان ضرورياً لدى فلاسفة المشرق: " وربما كان مفهوم " الإمكان " في المعلول ضرورياً لدى فلاسفة المشرق كي يمكن تمييز ظاهرة علاقة العلية عن شكل علاقة " اللزوم الذاتي الطبعي "، كما هو الحال في لزوم الزوايا الثلاث عن المثلث، إذ في هذا الشكل من العلاقة لا يمكن تصور اللازم بأنه ممكن في ذاته، باعتباره لازماً لزوماً " طبعياً " عن ملزومه. أما في علاقة العلية، فالأمر

يختلف من جهة التصور الاعتباري، وإن كانت حقيقة الأمر هي أن كلا العلاقتين لازمتان لزوماً حتمياً من غير إمكان ". المصدر نفسه، ص ١٧١.

(٤٥) موسى، محمد يوسف: الإلهيات بين ابن سينا وابن رشد، ص ٢٧٨.

(٤٦) ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة، ص ١١٤.

(*) الممكن بحسب تعريف الفارابي " يقال على ثلاثة أنحاء: على ما هو اضطراري على الإطلاق، وعلى ما هو اضطراري إلى وقت ما، وعلى ما ليس موجوداً الآن بالفعل ويتهيأ في المستقبل أن يوجد وان لا يوجد ... إن الممكن الحقيقي هو المعنى الثالث ". آل ياسين، جعفر: الفارابي في حدوده ورسومه، ص ٥٧٧.

(٤٧) ابن رشد: تهافت التهافت، ص ٢٧٦ و ٢٧٧.

(٤٨) المصدر نفسه، ص ٣١٣.

(٤٩) المصدر نفسه، ص ٤١٨.

(٥٠) المصدر نفسه، ص ٢٨٠.

(٥١) المصدر نفسه، ص ٣٩٥.

(٥٢) المصدر نفسه، ص ١٩٨.

(٥٣) ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة (٣)، ص ١٦٣٢.

(٥٤) ابن رشد: المصدر السابق، ص ١٩٩.

(٥٥) الآلوسي: حوار بين الفلاسفة والمتكلمين، ص ٣٢. ويقول أيضاً: " إن وضع الفلاسفة الفيضيين للعالم كممكن بذاته هو وضع ذهني مقصور فقط لأن هذا الممكن لما كان معلولاً لعلة واجبة الوجود بذاتها تامة فقد فقد طبيعة الإمكان وصار من صنف الواجب الوجود بالغير أي الضروري الوجود دائماً. ولما كان معلولاً لا تتقدمه علته إلا بالذات ولا يتأخر عنها بالزمان فلا يمكن أن نتصور أنه كان ثمة وقت لم يكن فيه العالم غير موجود ومن هنا فهو موجود وجوداً مطلقاً وافتراض أنه كان معدوماً ـ أي ممكناً بالذات ـ هو افتراض ذهني لنتمكن من التمييز بينه وبين علته التي هي واجبة الوجود بالذات ولا علة لها ". المصدر نفسه، ص ٤٣.

(٥٦) محمد، يحيى: المصدر السابق، ص ١٧١ و ١٧٢.

(٥٧) منطق أرسطو (١)، ص ١٤٢.

(٥٨) المصدر نفسه، ص ١٤٢.

(٥٩) ابن رشد: المصدر السابق (٢)، ص ٥٢١ و ٥٢٢.

(٦٠) ابن رشد: تهافت التهافت، ص٣٩٥.

(٦١) المصدر نفسه، ص٤٢٢ و٤٢٣.

(٦٢) ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة (٣)، ص١٦٣٢.

(٦٣) المصدر نفسه (٣)، ص١٦٣٢.

(٦٤) المصدر نفسه (٢)، ص٥٥٢ و٥٥٣.

(٦٥) المصدر نفسه، ص٥١٩.

(٦٦) ابن رشد: تهافت التهافت، ص٢٧٩.

(٦٧) المصدر نفسه، ص٢٧٨و٢٧٩.

(٦٨) ابن رشد: تهافت التهافت، ص٦٦.

(٦٩) المصدر نفسه، ص٥٩. وينظر أيضاً: ابن رشد: تلخيص ما بعد الطبيعة، ص١٢٤و١٢٦. والعراقي، محمد عاطف: النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، ص٢٨٣ـ٢٨٦.

(٧٠) ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة، ص ١٥٢، ١٥٣.

(٧١) ابن رشد: فصل المقال، ص١٢٥.

(٧٢) المصدر نفسه، ص٩٦.

(٧٣) ابن رشد: المصدر السابق، ص١١٦.

(٧٤) هويدي، يحيى: المصدر السابق، ص٢٤٦و٢٤٧. ويريد يحيى هويدي أن يبين أن محاولة ابن تومرت وابن رشد في التوفيق بين الحكمة والشريعة تجعلهما رائدين مهمين من رواد الفلسفة القرآنية. ولكني أرى أن هذه المسألة إذا كانت تنطبق على ابن تومرت فهي لا تنطبق على ابن رشد.

(٧٥) ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة، ص١١٨.

(٧٦) المصدر نفسه، ص١١٨و١٦٢و١٦٣.

(٧٧) المصدر نفسه، ص١١٨و١١٩.

(٧٨) المصدر نفسه، ص١١٩.

(٧٩) المصدر نفسه، ص١٦٢.

(٨٠) المصدر نفسه، ص١٦٢.

(٨١) (النبأ: ٦و٧).

(٨٢) ابن رشد: المصدر السابق، ص١٦٣و١٦٤.

(٨٣) ابن رشد: تلخيص ما بعد الطبيعة، ص ١٦٠ .

(٨٤) المصدر نفسه، ص ١٦٠و ١٦١. ويقول ابن رشد مفصلاً في ذلك: " ونحن وإن لم يتميز لنا بالحس آثار كثيرة من حركاتها وخروج مراكزها واستقامتها ورجوعها، فإنا نقطع قطعاً يقينياً أن ذلك للعناية بما هاهنا، وإنما عسر علينا إدراك ذلك، إذ كان ذلك يحتاج إلى تجربة طويلة يقصر عنها العمر الإنساني، ولذلك قد ينبغي أن يتسلم ذلك عن أصحاب صناعة النجوم التجريبية، وذلك فيما يظن أنه ممكن مما يقولونه من تأثيرات هذه الكواكب، أعني أنه ممكن أن يوقف على ذلك بطول الرصد وممكن أيضاً في الكواكب أن تفعل ذلك، لكن لشرف هذه الأجرام السماوية كما قلنا غير ما مرة لسنا نرى أن عنايتها بما دونها هي على القصد الأول، وإلا كانت الأشياء الأزلية من أجل المائتة والأفضل من أجل الأخس، ولكونها أيضاً معنية بها على هذه الجهة لا نقدر أن نقول إنها غير عالمة بما هاهنا، [إذ كانت أفعال العالم بما هو عالم معلومة له، لكن علمها على الوجه الذي فصلناه]. ولما كان النظام في حركاتها هذه إنما استفادته مما عقلته من ذات مبادئها، وكانت مبادئها إنما استفادته من المبدأ الأول الذي هو الله تبارك وتعالى فالعناية الأولى بنا إنما هي عناية الله عز وجل، وهو السبب في سكنى ما على الأرض، وكل ما هو موجود هاهنا مما هو خير محض فعن إرادته وقصده. وأما الشرور فوجودها لضرورة الهيولى، كالفساد والهرم وغير ذلك. وإنما كان ذلك كذلك لأنه لما لم يكن هذا الوجود إلا على أحد أمرين: إما ألاّ توجد هذه الأشياء التي يلحق وجودها شر ما، فيكون ذلك أعظم شراً؛ وإما أن توجد بهذه الحال، إذ كان لا يمكن في وجودها أكثر من ذلك، ومثال ذلك أن النار منفعتها في العالم بينة، واتفق لها بالعرض أن تفسد كثيراً من الحيوان والنبات. لكن انظر العناية بالحيوان كيف جعل له حس اللمس وإلا لما أمكن ذلك في طباعه حتى تبعده عن المحسوسات المفسدة له. وكذلك جعل في نوع نوع من أنواع الحيوان ما يحفظ به وجوده من الأشياء المفسدة له. وهذا أيضاً أحد ما يظهر به أن العناية بما هاهنا موجودة، ولذلك إذا تأملت أمر كثير من الحيوان ظهر لك أنه لم يمكن فيه أن يوجد لو لم تجعل له الأشياء التي بها يحفظ وجوده. وأكثر ما يظهر ذلك في الإنسان وأنه لولا العقل لم يكن يمكن أن يوجد زماناً ما. ولذلك ما قد نرى أن تلك المبادئ عالمة بالشرور التي هاهنا على الوجه الذي هي به عالمة وأنها لم تبلغ عنايتها بنا أن أعطتنا وجودنا فقط بل والأشياء التي بها نحفظ وجودنا مما عساه أن يفسده ". المصدر نفسه، ص ١٦١-١٦٣.

(٨٥) ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة، ص١٦٣.

(٨٦) الحج: ٧٣.

(٨٧) ابن رشد: المصدر السابق، ص١١٩.

(٨٨) المصدر نفسه، ص١١٩.

(٨٩) المصدر نفسه، ص١٢٠.

(٩٠) المصدر نفسه، ص١٢٢.

(٩١) ابن رشد: تلخيص ما بعد الطبيعة، ص ٤.

(٩٢) موسى، محمد يوسف: المصدر السابق، ص٢٧٨و٢٧٩.

(٩٣) المصدر نفسه، ص٢٧٩.

(٩٤) ابن سينا: الشفاء، الإلهيات (٢)، ص٣٩٨.

(٩٥) المصدر نفسه، ص٤١٥ و ٤١٦.

(٩٦) المصدر نفسه، ص٤١٥.

(٩٧) ابن سينا: الإشارات والتنبيهات (٣)، ص٣٠٥.

(٩٨) العراقي: النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، ص٢٧٣.

(٩٩) قاسم، محمود: ابن رشد وفلسفته الدينية، مكتبة الانجلو المصرية (ط٣) ١٩٦٩، ص٩٩.

(١٠٠) حنفي، حسن حنفي: الاشتباه في فكر ابن رشد، ص١٣٣.

(١٠١) المصدر نفسه، ص١٣٤.

الفصل الرابع

نظرية الفيض

تمهيد

٤ـ ١ـ نظرية الفيض عند ابن سينا

٤ـ ١ـ ١ـ البرهان على صدور الواحد عن الواحد

٤ـ ١ـ ٢ـ العلم الإلـهي

٤ـ ١ـ ٣ـ مبادئ العلوم الطبيعية

٤ـ ١ـ ٤ـ ملحقات النظرية

٤ـ ١ـ ٤ـ ١ـ النبوة

٤ـ ١ـ ٤ـ ٢ـ المعاد

٤ـ ٢ـ نقد ابن رشد لنظرية الفيض

٤ـ ٣ـ قياس الغائب على الشاهد تاريخياً

٤ـ ٢ـ ١ـ مقارنة بين الفاعلين

٤ـ ٢ـ ٢ـ صدور الكثرة عن الواحد

٤ـ ٢ـ ٣ـ العلم الإلـهي

٤ـ ٢ـ ٤ـ العقل الفعال

٤ـ ٢ـ ٥ـ مبادئ العلوم الطبيعية

٤ـ ٢ـ ٦ـ النبوة والمعاد

تمهيد:

إن نظريةُ الفيض إحدى النظريات التي حاولت الإجابةَ عن العلاقة التي تربط بين الله والعالم، ومشكلةِ الكثرة والوحدة. وقد حاول أفلوطين ـ وهو أولُ مَن قال بها ـ أن يوفق بين الأديان والفلسفة اليونانية، فقام بردّ الأشياء إلى الله، ومع ذلك أبقى الاختلافَ بين المادة والله، لأنها آخرُ ما يفيض عنه، وهي قديمةٌ أيضاً، لأن الفيضَ أزلي، وحافَظَ أيضاً على فكرة الخلق بالكلمة عندما وضع وسائطَ بين الله والموجودات الطبيعية.

وقد حاولت النظرية أيضاً الإجابةَ عن مشكلة الشر، فإذا كان الشرُّ موجوداً في العالم، فما مصدره؟ فعن مصدرِ الشر افترضت الزرادشتية، وأمثالها، وجودَ إلهين: إله للخير وإله للشر، وافترضت بعضُ الأديان الشيطانَ مسؤولاً عن وجود الشر. أما الفيضيونَ فقد رأوا أن الشر نسبي[1]. وقد أثرت نظريةُ الفيض في الفلسفة الإسلامية تأثيراً كبيراً، وكانت النظريةَ الأكثرَ قبولاً عند معظم الفلاسفة المسلمين أمثال: الفارابي وابن سينا ومسكويه وإخوان الصفا وبهمينار ومعظم الصوفية[2] الذين استهوتهم هذه النظرية فيما بعد فقد قال بها السهروردي، وعوّل عليها كثيراً في نظريته الإشراقية، فقد تحوّل صدور الأشياء عن واجبِ الوجود عند ابن سينا إلى صدورها عن نورِ الأنوار عند السهروردي، وهو يقول أيضاً بأن الواحدَ لا يصدر عنه إلاّ واحد، وغير هذا من مبادئ النظرية ومرتكزاتها[3]. ولم يكن تأثيرُها في الفلاسفة المسلمين وحسب، بل امتد إلى الفلاسفة غير المسلمين أيضاً[4].

ويُعدُّ الفارابي أولَ مَن قال بها من الفلاسفة المسلمين، وقد أخذها عنه ابنُ سينا. ولهذه النظرية صورتانِ؛ أولاهما التي نعرفها عن أفلوطين ومن بعده إخوان الصفا والإسماعيلية ومسكويه، وإلى حدّ ما بهمنيار، وتكون مراتبُ الفيض فيها أربعة: الله، العقل الأول، النفس الكلية، النفوسُ البشرية وكل ما هو ذو صورةٍ وهيولى من إنسانٍ وحيوانٍ ونباتٍ وجماد. والصورةُ الثانية هي التي قال بها الفارابي وابن سينا، واستمرت

بعدهما. وفيها تكون العقولُ الفلكيةُ المفارقة عشرةً والنفوسُ الفلكية تسعاً[٥]، متأثرة بنظرية بطليموس الفلكية، تلك النظرية التي كانت لها السيادة لأنها استطاعت أن تفسّر الكثيرَ من الظواهر الفلكية. وهي النظرية التي افترضت أن الأرضَ مركزُ الكون، وأن القمر يدور حولها، ثم عطارد، فالزهرة، فالشمس، فالمريخ، فالمشتري، فزحل[٦]. ولأهميةِ هذه النظرية في الفلسفة الإسلامية، كان لابدَّ للفيلسوف حينذاك من أن يقف موقفاً منها، إما مؤيداً لها أو رافضاً.

٤ـ ١ـ نظرية الفيض عند ابن سينا:

تحاول نظرية الفيض تفسيرَ صدور الموجودات عن الله واجبِ الوجود. فهناك سلسلةٌ من العقولِ تصدر عنه، وأولُ ما يصدر عنه العقلُ الأول، وهو واحدٌ بالعدد، وماهيتُه موجودةٌ لا في مادة. فالعقلُ الأول هو المعلولُ الأول الذي صدر عن العلةِ الأولى، وهو عقلٌ محض[٧]. ولا يكون واجبُ الوجود مبدأً لاثنينِ معاً[٨]، وتكثر الاعتبارات والجهات ممتنعٌ في المبدأ الأول، لأنه واحدٌ من كلِّ جهة[٩]، ولا يمكن أن يصدر عنه أكثرُ من واحد[١٠]،"الواحدُمن حيث هو واحدٌ إنما يوجد عنه واحد"[١١]. والعقلُ الأول واجبُ الوجود بالأول، وممكنُ الوجود بذاته، ووجوبُ وجودِه بأنَّه عقلٌ يعقل ذاتَه، ويعقل الأولَ ضرورةً[١٢]. ومن هنا تأتي الكثرة، " فيجب أن يكون فيه من الكثرة معنى عقله لذاته ممكنةِ الوجود في حدِّ نفسها، وعقله وجوب وجودِه من الأول المعقول بذاته، وعقله الأول "[١٣]. وإن إمكانَ وجودِ العقلِ الأول أمرٌ بذاته لا بسببٍ أول، " بل له من الأول وجوبُ وجوده، ثم كثرةُ أنَّه يعقل الأولَ ويعقل ذاتَه كثرةٌ لازمةٌ لوجوبِ وجوده عن الأول "[١٤]. ولا يمنع ابنُ سينا الكثرةَ الإضافيةَ التي تلزم عن المعلول الأول؛ أي لا يمنع أن يكون عن شيءٍ واحدٍ ذاتٌ واحدة " ثم تتبعها كثرةٌ إضافيةٌ ليست في أول وجوده، ولا داخلة في مبدأ قوامه، بل يجوز أن يكون الواحدُ يلزم عنه واحد، ثم ذلك الواحد يلزمه حكمٌ وحال، أو صفة، أو معلول؛ ويكون ذلك أيضاً واحداً؛ ثم يلزم عنه بمشاركةِ ذلك اللازم شيء، فينبع من

هناك كثرةٌ كلها يلزم ذاته"[١٥]. ولولا هذه الكثرة لما أمكنَ أن يوجد منها إلاَّ وحدة، فالعقولُ المفارقة كثيرةُ العدد، ولا توجد معاً عن الأول[١٦]، وتحت كلِّ عقلٍ، فلكٌ بمادته وصورتِه التي هي النفس، وعقل دونه؛ فتحت كلِّ عقلٍ ثلاثةُ أشيا في الوجود[١٧].

وهنا يختلف الفيض قليلاً عند ابن سينا عنه عند الفارابي. فالفيضُ عند الفارابي ثنائي؛ أي أن كلَّ عقلٍ من العقول المفارقة يُدرك ذاته، ويدرك واجبَ الوجود بذاته[١٨]. والمخطط الآتي يوضح ذلك:

مخطط (٤)

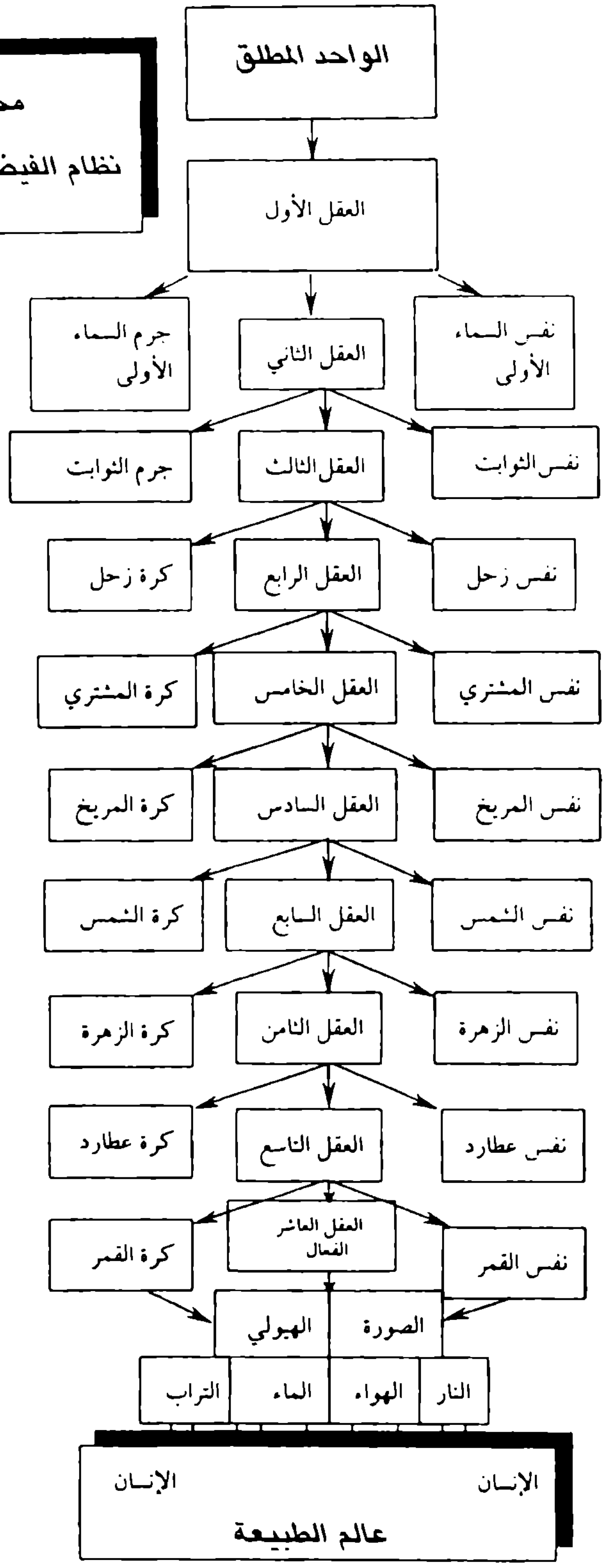
الفيض عند الفارابي

العقل الأول

لأنَّه ممكنُ الوجود، ولأنَّه يعلم ذاته يصدر عنه الفلك الأعلى: مادته (جسمه) وصورته (نفسه).	لأنَّه واجبُ الوجود، ولأنَّه يعلم الأولَ، يصدر عنه العقلُ الثاني

بينما يكون الفيضُ عند ابن سينا ثلاثياً، فالعقلُ الأول - وكلُّ عقلٍ عدا العقلَ العاشر (الفعال) - تصدر عنه ثلاثةُ أشياء: عقلٌ ونفسُ فلك وجسمُ فلك. ويبقى الفيض عند كلِّ من ابن سينا والفارابي عُشرياً، بمعنى أن العقولَ الصادرةَ عن الأول هي عشرة. والعقلُ العاشر في سلسلة الفيض هو " العقل الفعال " أو كما يسميه ابن سينا بـ" واهب الصور "، فالصور كلها تفيضُ من هذا العقل[١٩]، عندما تصبح المادةُ مستعدةً لتقبلها. والمخطط آلاتي يوضح نظام الفيض عند ابن سينا[٢٠]:

مخطط (٥)
نظام الفيض عند ابن سينا



ولما كان واجب الوجود عقلاً محضاً يعقل ذاته، فلا يكون وجودُ الكل عنه على سبيل الطبع، بأن يكون وجودُ الكلِّ عنه لا بمعرفةٍ ولا لرضىً منه. فهو يعقل أن وجودَ الكلِّ لازمٌ عنه، وهو يعقل أنه مبدأٌ لوجودِ الكل، وليس في ذاتِه مانعٌ أو كارهٌ لصدورِ الكلِّ عنه، فهو راضٍ بفيضانِ الكلِّ عنه. وفعله الأول أنَّه يعقل ذاتَه التي هي لذاتها مبدأ لنظام الخير في الوجود[٢١]. وبهذا يكون كلُّ ما يصدر عن واجبِ الوجود خيراً. وهذه إحدى النقاط المهمة التي حاولت نظريةُ الفيض الإجابةَ عنها. فيقول ابن سينا: "ولا لك سبيل إلى أن تُنكر الآثارَ العجيبة في تكون العالم، وأجزاء السموات، وأجزاء الحيوان والنبات، مما لا يصدر ذلك اتفاقاً، بل يقتضي تدبيراً ما، فيجب أن يعلم أن العنايةَ هي كونُ الأول عالماً لذاته بما عليه الوجود في نظام الخير، وعلة لذاته للخير والكمال بحسب الإمكان، وراضياً به على النحو المذكور، فيعقل نظامَ الخير على الوجه الأبلغ في الإمكان، فيفيض عنه ما يعقله نظاماً وخيراً على الوجه الأبلغ الذي يعقله فيضاناً على أتم تأدية إلى النظام، بحسب الإمكان "[٢٢]. وترتبط مسألةُ الخير الذي يفيض عن الأول بمسألة العناية، وليس هناك من شرٍ في نظام الكون كما يرى ابن سينا، ذلك أن وجودَ الشر في الأشياء ضرورةٌ تابعةٌ للحاجة إلى الخير[٢٣]، وهو يتعامل مع مشكلة الخير والشر من حيث " الأكثر" و"الأكثري" و"الأقل"، فالشرُّ كثيرٌ، ولكنه ليس بأكثري[٢٤]. والأمر الأكثري هو حصولُ الخير في الطبيعة، والأمر الدائم أيضاً. فالنارُ مثلاً قد تحرق إنساناً ما - لا يستحق الحرق - لكن أنواعاً كثيرةً لا تبقى إلاَّ بوجود النار. وهكذا في الأسباب المشابهة للنار، إذ لا يجوز أن تُترك المنافعُ الأكثريةُ والدائمة لأغراض شريةٍ أقلية[٢٥]. وعلى هذا يكون الشرُّ بالعرض، أما الخيرُ فهو بالذات.

ومن الجدير بالذكر أن نقد ابن رشد لنظرية الفيض، الذي سنبينه لاحقاً، لا يتناول هذه المسألة، لأنه يفسر وجودَ الخير والشر كما يفسره ابن سينا؛ أي من حيث الأكثر والأكثري، ويبدو أن الفكرةَ الدينية، مهما اختلفت في التفاصيل، ميالةٌ إلى أن تجعل الشرَّ عرضياً.

٤- ١- ١- البرهان على صدور الواحد عن الواحد:

ذكر يحيى محمد برهاناً لابن سينا على عدم إمكان صدورٍ أكثر من واحدٍ عن الواحد، مع ردِّ الرازي على هذا البرهان، وسأورد النصَّ ثم أعقب عليه: " أما بشأن الاستدلال المعوَّل عليه في هذا الصدد؛ فقد ذُكِرَ أن بهمنيار طلبَ من أستاذه ابن سينا أن يُدلي له ببرهانٍ على نظرية الفيض، أو بالأحرى على تلك القاعدة من الصدور، فكتبَ مُجيباً بأنه لو كان الواحدُ الحقيقي مصدراً لأمرين (أ) و(ب) مثلاً؛ لكان يعتبر مصدراً لـ(أ) وما ليس (أ)، وذلك لأن (ب) ليس هو عين (أ)، فيلزم اجتماع النقيضين. لكن الفخر الرازي عجبَ من هذا الكلام واعتبره خلافَ المعقول والوجدان، وسخرَ من ابنِ سينا وقال: "لا أدري كيف اشتبه على الذين يدَّعون الكياسة، والعجب مِمَّن يفني عمرَه في تعليم المنطق وتعلمه ليكون له آلةً عاصمة لذهنه عن الغلط ثم لما جاء إلى المطلوب الأشرف أعرضَ عن استعمال تلك الآلة حتى وقع في الغلط الذي يضحك منه الصبيان". ذلك أن نقيضَ صدور (أ) هو لا صدور (أ) وليس النقيض هو صدور لا (أ) الذي هو (ب). فكما أنَّ الجسمَ إذا قبل الحركة والسواد يكون ذا حركةٍ وما ليس بحركة، فلا يلزم منه التناقض، فكذلك الحال بالنسبة إلى الأمر السابق، خصوصاً أن ابن سينا في(الشفاء) كان يؤكد هذا المعنى بقوله: " ليس قولنا إن في الخمر رائحةً وليس فيه رائحةٌ هو عينُ قولنا فيه رائحةٌ وما ليس برائحة "، إذ في الثاني يمكن أن يجتمعا بخلاف الأول، باعتباره يتضمن التناقض. ومع ذلك فإن صدرَ الحكماء الشيرازي قد دافع عن كلام الشيخ الرئيس، وعدَّ الفخر الرازي ممن لم يفهم مراده في معنى الواحد الحقيقي وكونه مبدأ للشيء، فأوضح ذلك بأنه لما كانت العلةُ الأولى هي عين الذات الواجبة من غير اختلاف، وحيث إن هذه الذات واحدة، فإنها من حيث كونها علةً يجب أن تكون واحدةً أيضاً، لذا لو صدر عنها (أ) وغير (أ) لكانت الذات الواجبة عبارةً عن علتينِ أو مصدرينِ إذ تكون الذات المتمثلة بالعلة لـ (أ) هي غير الذات المتمثلة بالعلة لغير (أ)، وهو تناقض، باعتبار الفرض

السابق. وبعبارةٍ أخرى إنه لو كان للذات الواجبة جهتانِ للصدور لكانت إحداهما تمثل عين الذات، بينما تمثل الأخرى غيرها، فيتحقق بذلك التناقض"[٢٦].

ولي على هذه الفقرة تعقيب، على برهانِ ابن سينا، وعلى الردِّ عليه. أما قولُ الرازي بأن " نقيض صدور (أ) هو لا صدور (أ) وليس النقيض هو صدور لا (أ) الذي هو (ب) "، فهو صحيح، لكنه تعاملَ مع القضية لا مع الحد؛ فإن النقيضَ الذي يقصده ابنُ سينا هو نقيضُ (أ)، لا نقيض القضية التي هي صدور (أ). هذا من ناحية الرازي. أما من ناحية برهان ابن سينا فإنه لا يبرهن على أن الواحد لا يمكن أن يصدر عنه إلا واحد.

فلنفرض أن (و) هو المصدر الذي صدر عنه (أ) و(ب)، و(أ) هو بالتأكيد نقيض لا(أ)، ولنفرض أن لا(أ) هو (ب). فإذا كان (أ) يصدر عن (و)، وكان (ب) يصدر عن (و)، فإن هاتينِ القضيتينِ لا تُثبتانِ أنَّه لا يمكن أن يصدر عن الواحد إلا واحد، بل تُثبتانِ أن (أ) ونقيضها لا(أ) ـ أو (ب) ـ قد صدرا عن (و). ولكن إذا افترضنا من البداية أنه لا يمكن أن يصدر عن (و) إلاَّ شيءٌ واحد، لكان البرهانُ صحيحاً؛ لأنه لا يمكن أن يصدر (أ) ولا(أ) عن (و). بمعنى أن هذا البرهان لا يكون صحيحاً إلا بافتراضِ أنَّ الواحدَ لا يصدر عنه إلاَّ واحد، وإذا كان كذلك فهو ليس برهاناً. وإذا كان لا يمكن اجتماعُ النقيضينِ، بحسب قانون عدم التناقض، فإن هذا لا يُثبت إلا أن (أ) لا تجتمع ـ أي لا تصدق ـ مع لا(أ)، بوصفهما حدينِ متناقضين. ولكن إذا قلنا بأن (أ) تصدر عن (و)، فسيكون لهذه القضية نقيضٌ وضد، أما نقيضُها فهو: لا(أ تصدر عن و)، وأما ضدُّها فهو: (أ) لا تصدر عن (و). وهنا لا يمكن أن تجتمع القضيتان، سواءٌ في حالةِ التناقض أو التضاد. ولكنَّ ابنَ سينا بدَّل أحدَ الحدود الذي هو (أ) وجعله لا(أ) ـ أو (ب) ـ فأصبح للقضية حدٌّ جديد؛ وبهذا لن يكون هناك تقابلٌ بين القضيةِ والقضيةِ الأخرى؛ لأن الحدودَ قد اختلفت. أما ردُّ الشيرازي فإنه أيضاً مبني على فرض أن الواحدَ لا يصدر عنه إلا واحد.

٤ـ ١ـ ٢ـ العلم الإلهي:

إن مشكلةُ العلم الإلهي من المشاكل التي دار حولها نقاشٌ كبيرٌ بين الفلاسفة، وقد وصل الأمرُ إلى أن كفَّر الغزالي الفلاسفةَ لقولهم بأن الله يعلم الكليات ولا يعلم الجزئيات. وإذا رجعنا إلى أرسطو، أو بالأحرى إلى إله أرسطو، لوجدناه منزَّهاً عن العلم بالجزئيات. فقد كان أرسطو يرمي إلى أن ينزه الله من كلِّ ما يؤدي إلى التغيير في ذاته. ولذا فقد كانت الذاتُ الإلهية هي فقط ما يعلمه الله. وإن تنزيهه عن العلم بالجزئيات يجعله ثابتاً وبعيداً عن أيِّ نوع من أنواع التغير. وإله مثلُ هذا سيصطدم بالتأكيد مع إله الأديان الذي يعلم كلَّ شيء. وقد حاول ابنُ سينا أن يصلَ إلى نوع من التوفيق بين الفهم الأرسطي لعلم الله وفهم الدين له.

وفي البداية يقرر ابن سينا أن صدور الكل ـ أو كون الكل ـ عن واجب الوجود ليس على سبيل الطبع؛ أي أن يكون وجودُ الكلِّ عنه لا بمعرفةٍ منه ولا رضىً، ويقول ابن سينا: "وكيف يصح هذا وهو عقلٌ محض يعقل ذاته؟ فيجب أن يعقل أنه يلزمه وجودُ الكل عنه؛ لأنه لا يعقل ذاته إلاَّ عقلاً محضاً ومبدأً أولاً، وإنما يعقل وجودَ الكلِّ عنه على أنه مبدئه وليس في ذاته مانعٌ أو كارهٌ لصدور الكل عنه"[٢٧]، فليس صدور الكل عنه على سبيل الطبع بما أنه ليس هناك من مانع في ذاته لصدور الكل عنه. ولكن هل يعقل الله كلَّ هذه الموجودات التي صدرت عنه أم لا؟ إن الله ـ عند ابن سينا ـ لا يعقل الأشياءَ من الأشياء، فذاتُه إما أن تكون متقومةً بما يعقل، فيكون تقومُها بالأشياء؛ وإما أن يكون عارضاً لها أن تعقل فلا تكون واجبةَ الوجود من كلِّ جهة، وهذا محال[٢٨]. إن واجب الوجود يعقل من ذاته ما هو مبدأٌ له "وهو مبدأ للموجودات التامةِ بأعيانها، والموجوداتِ الكائنةِ الفاسدة بأنواعها أولاً وبتوسط ذلك بأشخاصها"[٢٩]. ويجب ألا يكون علمه بالجزيئات علماً زمانياً، حتى يدخل فيه الآن والماضي والمستقبل[٣٠]، فيعرض لصفة ذاته أن تتغير[٣١]. فواجبُ الوجود لا يجوز أن يعقل تارةً عقلاً زمانياً منها أنها موجودةٌ غيرُ معدومة، ويعقل تارةً أخرى أنها معدومةٌ

غيرُ موجودة "فيكون لكلِ واحدٍ من الأمرين صورةٌ عقليةٌ على حدة، ولا واحدة من الصورتين تبقى مع الثانية، فيكون واجبُ الوجود متغيرَ الذات"[٣٢].

إن علمَ واجب الوجود يجب أن يكون كُلياً[٣٣]، يجب أن يكون علماً على الوجه المقدس العالي عن الزمان والدهر[٣٤]. "ويجب أن يكون عالماً بكل شيء؛ لأن كلَّ شيءٍ لازمٌ له بوسط، أو بغير وسط"[٣٥]. ومع أن علمه كلي، لكنه لا يعزب عنه شيءٌ شخصي، لا يعزب عنه مثقالُ ذرةٍ في السموات ولا في الأرض[٣٦]. ويقول ابن سينا واصفاً هذا العلم: "وهذا من العجائب التي يحوج تصورها إلى لطف قريحة"[٣٧]؛ دلالةً على صعوبةِ تصور مثل هذا الأمر.

فواجبُ الوجود إذا عقل ذاته، وعقل أنه مبدأُ كلِّ موجود، عقلَ أوائلَ الموجودات عنه وما يتولد عنها[٣٨]. "ولا شيءَ من الأشياء يوجد إلا وقد صار من جهةٍ ما واجباً بسببه... فتكون هذه الأسباب تتأدى بمصادماتها إلى أن توجد عنها الأمور الجزئية. فالأول يعلم الأسبابَ ومطابقتها، فيعلم ضرورةً ما تتأدى إليه وما بينها من الأزمنة وما لها من العودات، لأنه ليس يمكن أن يعلم تلك ولا يعلم هذه، فيكون مدركاً للأمور الجزئية من حيث هي كلية"[٣٩]. ويضرب ابن سينا مثلاً في الكسوف ليوضح فكرته عن كيفية علم الله للأمور الجزئية[٤٠].

٤ـ ١ـ ٣ـ مبادئ العلوم الطبيعية:

من النتائج المترتبة على القول بنظرية الفيض، موضوعُ أحقيةِ النظر في مبادئ العلوم الطبيعية بين العلم الإلهي والعلم الطبيعي. وهذا موضوعٌ مشتركٌ بين الطبيعةِ وما بعد الطبيعة.

تتجه نظريةَ الفيض دائماً من الأعلى إلى الأسفل لتفسير نشوء الموجودات، وتعاقب أجناسها. "ومادامت الفلسفةُ هي العلم الأعلى الذي ينظر في أقصى الموجودات وفي كيفية صدورها عن الأول، فلها الحقُ في فحص مبادئ العلوم التي توجد عنها، وليس لهذه الأخيرة أن تنظر في مبادئ العلوم الأعلى منها"[٤١]. وهذا ما

أدى بابن سينا إلى أن يسحب حقَّ بيانِ مبادئ العلوم من أصحاب العلوم الجزئية ويعطيه إلى صاحب الفلسفة.

وقد سبق الفارابيُّ ابنَ سينا إلى هذه النظرة، فأحدُ أقسام العلم الإلهي ذلك القسمُ الذي يفحص فيه عن مبادئ البراهين في العلوم الجزئية، يقول الفارابي: "والثاني [ويقصد القسمَ الثاني من العلم الإلهي] يُفحص فيه عن مبادئ البراهين في العلوم النظرية الجزئية، وهي التي ينفرد كلُّ علمٍ منها بالنظر في موجودٍ خاص، مثل المنطق والهندسة والعدد وباقي العلوم الجزئية الأخرى التي تشاكل هذه العلوم: فيفحص عن مبادئ علم المنطق، ومبادئ علوم التعاليم، ومبادئ العلم الطبيعي، ويلتمس تصحيحها وتعريف جواهرها وخواصها، ويحصي الظنون الفاسدة التي كانت وقعت للقدماء في مبادئ هذه العلوم"[٤٢].

يرى ابن سينا أن العلمَ الطبيعي صناعةٌ نظريةٌ لها موضوعٌ من الموجودات أو الوهميات ينظر فيه وفي لواحقه. وموضوعُ العلم الطبيعي هو "الأجسامُ الموجودة، بما هي واقعةٌ في التغير، وبما هي موصوفةٌ بأنحاءِ الحركات والسكونات"[٤٣]. وللعلم الطبيعي مبادئ وهي المقدماتُ التي تبرهن ذلك العلم ولا تتبرهن فيه. وليس على أصحاب العلم الطبيعي إثباتُ موضوع علمهم، ولا إثباتُ صحةِ المقدمات؛ لأن ذلك يكون على صاحب العلم الإلهي[٤٤].

وللأجسام الطبيعية مبدآنِ فقط، هما المادة والصورة، أما لواحقُ الأجسام الطبيعية فهي الأعراض العارضة من المقولات التسع. ويفرِّق ابن سينا بين الصور والأعراض، فالصورُ "تحل مادةً غير متقومة الذات على طبيعة نوعها، والأعراض تحل الجسم الطبيعي الذي تَقَوَّم بالمادة والصورة وحصل نوعه. والأعراض بعد المادة بالطبع، والصورة قبل المادة بالعلية، والمادة والصورة قبل العرض بالطبع والعلية"[٤٥]. ولا يكون المبدأ المفارقُ للطبيعيات سبباً للطبيعيات وحسب، بل ولمبدأيها (المادة والصورة) وهو يستبقي المادةَ بالصورة، ويستبقي بهما الأجسام

الطبيعية. فالمبدأ مفارقُ الذات للطبيعيات، ولهذا ليس للطبيعي أن يبحث عن أحواله[٤٦].

ويقول بأن منفعةَ علم ما بعد الطبيعة هي "إفادةُ اليقين بمبادئ العلوم الجزئية"[٤٧]، وأن القولَ بوجودِ الطبيعة هو مبدأ للعلم الطبيعي، "وليس على الطبيعي أن يكلم مَن ينكرها وإنما إثباتها على صاحب الفلسفة الأولى، وعلى الطبيعي تحقيق ماهيتها"[٤٨]. ويفترض أن سائلاً يسأل: "إذا كانت المبادئ في علم الطبيعة والتعاليم إنما تُبرهن في هذا العلم [ويقصد ما بعد الطبيعة] وكانت مسائلُ العلمين تُبرهن بالمبادئ، وكانت مسائل ذينك العلمين تصير مبادئ لهذا العلم، كان ذلك بياناً دورياً ويصير آخر الأمر بياناً لشيءٍ من نفسه"[٤٩]. ويجيب قائلاً: "إن المبدأ للعلم ليس إنما يكون مبدأ لأن جميعَ المسائل تستند في براهينها إليه بفعلٍ أو بقوة، بل ربما كان المبدأ مأخوذاً في براهين بعضِ هذه المسائل ثم قد يجوز أن تكون في العلوم مسائل براهينها لا تستعمل الوصف البتة؛ بل إنما تستعمل المقدمات التي لا برهان عليها. على أنه إنما يكون مبدأ العلم مبدأ بالحقيقة إذا كان يفيد أخذه اليقين المكتسب من العلة، وأما إذا كان ليس يفيد العلة، فإنما يقال له مبدأ العلم على نحو آخر. وبالحري أن يقال له مبدأ على حسب ما يقال للحس مبدأ، من جهةِ أنَّ الحسَّ بما هو حسٌّ يفيد الوجود فقط... إن المبدأ الطبيعي يجوز أن يكون بيناً بنفسه، ويجوز أن يكون بيانُه في الفلسفة الأولى بما ليس يتبيَّن به فيها بعد، ولكن إنما تتبين به فيها مسائلُ أخرى حتى يكون ما هو مقدمةٌ في العلم الأعلى لإنتاج ذلك المبدأ لا يتعرض له في إنتاجه من ذلك المبدأ، بل له مقدمةٌ أخرى"[٥٠].

إن أصحابَ العلوم لا يمكنهم أن يبينوا مبادئهم بوصفهم أصحاباً لتلك العلوم، فإذا بيَّن أحدُهم مبادئه، فقد خرجَ من مجاله ودخل مجالاً آخر. ويقول: "وليس أحدٌ من أصحاب العلوم يمكنه أن يبين مبادئه من جهةِ ما هو صاحب علمه: فالمهندس من جهة ما هو مهندسٌ لا يمكنه إثبات مبادئه، والمناظري[×] من جهة ما هو مناظري كذلك. فإن تكلف المناظري ذلك في مبادئه، فقد صار مهندساً. ومن جهة الهندسة

ما يبين مبادئه؛ وإن تكلف المهندس ذلك في مبادئه فقد صار فيلسوفاً. ومن جهة ما هو فيلسوف ما يبين مبادئه. ومبادئ جميع العلوم تُبَيَّن في علم ما بعد الطبيعة. وكما أنه ليس لأحدٍ من أصحاب العلوم أن يبين مبادئه، فكذلك لا كلامَ له مع من يناقض مبادئه، ولا كلامَ له مع مَن لا يبني على مبادئه. ولا أيضاً يلزمه أن يجيب عن كلِّ مسألة، بل إنما يلزمه ـ إن كان مهندساً ـ أن يجيب على المسألة الهندسية"(٥١).

٤ـ ١ـ ٤ـ ملحقات النظرية:

هناك مسائل ألحقها ابنُ سينا بالإلهيات، مثل مسألة النبوة والمعاد، وإن لم يفصِّل فيها كثيراً. ذلك أن النبوة جزءٌ من نظام الفيض، وتتم عن طريق الاتصال بالعقل الفعال. ولكن هذه المسألة لم يفصل فيها ابن سينا في إلهياته، وإنما فصَّل فيها في مكان آخر، وهذا ما ينطبق أيضاً على مسألة المعاد. وما ذكرتُها هنا إلاَّ بقدر تعلقها بموضوع الإلهيات. وهناك مسألةٌ أخرى يذكرها ابنُ سينا بشكلٍ موجز في نهاية إلهياته، وهي نظرتُه إلى المرأةِ التي وردت أيضاً بشكلٍ موجز، وهي لا تخرج عن النظرة التقليدية التي تعد المرأةَ ثانويةً بالنسبة للرجل. وقد خرج ابن رشد عن هذه النظرة(٥٢)، ولو لم يوردها ابن سينا في إلهياته لما احتجت إلى أن أُشيرَ إليها هنا؛ إذ إنها بعيدةٌ عما هو متعارفٌ عليه في باب الإلهيات.

٤ـ ١ـ ٤ـ ١ـ النبوة:

عندما يبتدئ الوجود من الأول، فإن كلَّ تالٍ له أقلُّ منه مرتبة، ويكون ذلك على شكل درجات. وتبدأ من درجة الملائكة الروحانية المجردة التي تسمى عقولاً، وصولاً إلى الجمادات. فما اقترب من واجبِ الوجود كان أشرف، وما ابتعد كان أدنى، فهي سلسلةٌ مترابطةٌ من الأول إلى المادة، ولا يحكمها إلا الابتعاد أوالاقتراب عنه. والإنسانُ أفضل من الحيوان والنبات، وأفضلُ الناسِ مَن كان مستعداً لمرتبة النبوة. ومن بين خصائص النبي أن يسمع كلامَ الله ويرى ملائكته وقد تحولت له على صورةٍ يراها. والذي يُوحى إليه تتشبَّح الملائكة له، ويحدث له في سمعه

صوتٌ يسمعه من قبل الله والملائكة[٥٣]. ولا يتكرر وجودُ مثل هذا الشخص (النبي)؛ والسببُ في ذلك أن المادةَ التي تقبل كمالَ مثله تقع في قليلٍ من الأمزجة[٥٤].

وينطلق ابن سينا في إثباتِ النبوة من الحاجةِ البشرية لها، فالإنسانُ يختلف عن بقية الحيوانات بأنه لا يُحسن معيشتَه لو كان منفرداً، فلابدَّ من وجود من يعاونه على ضروريات حاجاته. فهناك الخباز والبقال والخياط، كلٌّ منهم يسدُّ حاجةَ الآخر. ولا تتم المشاركة بين الناس إلا بالمعاملة، ولابدَّ في المعاملة من سُنةٍ وعدل، ومن ثم لابدَّ من سانٍّ ومُعدِّل، ولابد لهذا من أن يكون إنساناً يخاطب الناسَ ويلزمهم السنة، فلا يجوز أن يترك الناس يختلفون في آرائهم، ويرى كلٌّ منهم ما له عدلاً، وما عليه ظلماً[٥٥]. ولهذا فواجبٌ أن يوجد نبيٌّ "وواجبٌ أن يكون إنساناً، وواجبٌ أن تكون له خصوصيةٌ ليست لسائر الناس حتى يستشعر الناس فيه أمراً لا يوجد لهم، فيتميز به منهم، فتكون له المعجزاتُ التي أخبرناها"[٥٦]. ويقول بأن هذا الإنسان إذا وُجدَ يجب أن يسن للناس في أمورهم سُنناً بإذن الله، ويعرفهم بأن لهم صانعاً واحداً قادراً، وغيرها من الأمور التي يذكرها ابن سينا، وهي لا تخرج عمَّا هو مألوفٌ من أمور الدين. وكذلك يوجب عليه ألا يشغلهم بشيءٍ عن معرفة الله فوق أنه واحدٌ حقٌّ لا شبيهَ له، خشيةَ أن يقعوا فيما لا مخلصَ عنه. وهذه كلها تسير على وفق تقسيمِ الناس إلى العامةِ والخاصة، ولا يريد للعامة أن تعرف أكثرَ مما ينبغي عليهم[٥٧].

٤- ١- ٤- ٢- المعاد:

يناقش ابن سينا في فصل المعاد أحوالَ الأنفس الإنسانية عند مفارقتها البدن، ويرى أن من المعاد ما هو منقولٌ من الشرع، ومنه ما هو مدركٌ بالعقل والقياس البرهاني. وما نُقل من الشرع لا سبيلَ إلى إثباته إلا عن طريق الشريعة وتصديق خبر النبوة، وهو الذي للبدن عند البعث.

وأما ما هو مدركٌ بالعقل والقياس البرهاني، فهو السعادة والشقاوة للأنفس الثابتتانِ بالقياس، وقد صدقته النبوة. لكن هذا الطريق الثاني يصعب تصوره. ويرى أن

الحكماء الإلهيينَ يرغبون في إصابةِ السعادة الثانية أكثر من رغبتهم في تلك؛ أي السعادة البدنية(٥٨).

وهنا لا يُنكر ابنُ سينا السعادةَ البدنية، أو البعثَ البدني، فهو أمرٌ مفروغ منه، ولكن من الناحية الشرعية. ورأيُه هنا ليس فيه تفاصيل مهمةٌ عن هذا الموضوع، وكأنَّه يتكلم بلسان الشرع، والتفاصيل التي يبحث فيها عن المعاد النفسي، لا توجد هنا وإنما في كتبٍ أخرى، مثل "الأضحوية في المعاد"(٥٩)، حتى أن بعضَ الباحثين قد استنتجوا أن ابن سينا لم يكن ينكر المعاد الجسماني، ولهذا لا يصح أن يكفره الغزالي، لأنه اعتمد على ما جاء في إلهيات الشفاء والنجاة(٦٠).

٤ـ ٢ـ نقد ابن رشد لنظرية الفيض:

ليست نظريةُ الفيض ـ كما يراها ابن رشد ـ من كلام الفلاسفة القدماء، ولذا فإن أيَّ نقدٍ لها يخص القائلين بها فقط؛ بمعنى أن النقدَ الذي وجهه إليها الغزالي أو غيره لا يخص أرسطو. ويقول عنها: "هذا كله تخرّص(×)على الفلاسفة من ابنِ سينا وأبي نصر وغيره"(٦١).

تُبنى نظرية الفيض على القضية القائلة إن "الواحد لا يصدر عنه إلا واحد"، وهذه القضية ـ عند ابن رشد ـ قد اتفق عليها القدماء عندما كانوا "يفحصون عن المبدأ الأول للعالم بالفحص الجدلي وهم يظنونه الفحص البرهاني"(٦٢). وقد استقر رأيهم كلهم على أن المبدأ هو واحدٌ للجميع، وأن الواحدَ يجب ألاَّ يصدر عنه إلا واحد، وبعدئذٍ طلبوا من أين جاءت الكثرة(٦٣).

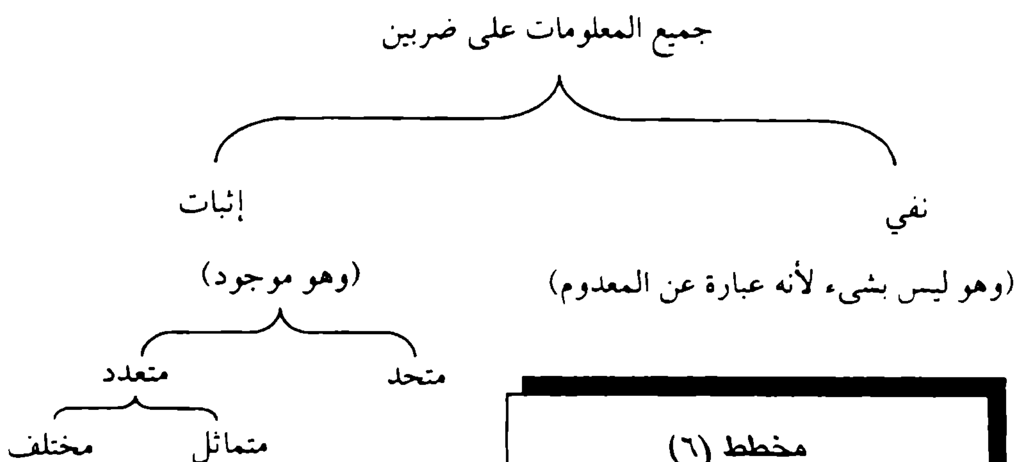
ولا تكمن المشكلةُ في المصدر الواحد بقدر ما تكمن في صدور الكثرة عن هذا الواحد. ويرى أن القولَ بعدم صدور الواحد إلا عن واحد قد قال به المتأخرةُ من فلاسفة الإسلام(٦٤) ـ ويقصد بهم الفارابي وابن سينا ـ وهو مبني على تشبيهِ الفاعل الذي في الغائب بالفاعل الذي في الشاهد. ولا يرى شبهاً بين هذينِ الفاعلين، فهما مختلفانِ وليس الاشتراك بينهما إلا الاشتراك بالاسم فقط.

الفاعل الذي في الشاهد	الفاعل الذي في الغائب
- فاعل مقيد	- فاعل مطلق
- يصدر عنه فعل واحد	- يصدر عنه فعل مطلق ليس يختص بمفعول دون مفعول[٦٥].

إن ما يرفضه ابن رشد هو ما يسمى بقياس الغائب على الشاهد، ويرى أن فلاسفة الإسلام قد أخذوه عن المتكلمين.

٤- ٣- قياس الغائب على الشاهد تاريخياً:

لقد كان المهدي بن تومرت أحدَ الناقدين لقياس الغائب على الشاهد، ويرى بعضُ الباحثين أن ابن رشد كان متأثراً بنقده لذلك القياس به. ومنهم يحيى هويدي[٦٦]، وكذلك الجابري، حيث يقول: " ينتقد ابن تومرت قياس الغائب على الشاهد بنفس القوة وبنفس الطريقة التي انتقده بها ابن رشد من بعد "[٦٧]. ويقسم ابن تومرت جميع المعلومات على قسمين، وكما يأتي[٦٨]:



مخطط (٦)

قسمة المعلومات عند ابن تومرت

والمتماثلُ يجوز القياس بينه، والمختلفُ إن وجدْنا جامعاً نجمع بينه وإلاَّ تركناه.
ويقول: " إذا ثبت هذا انحصرت القسمةُ بين النفي والإثبات، فلا يُزاد عليها، ولا يُنقص منها، وبطل قياسُ الغائب على الشاهد، إذ لا جامعَ بينهما، لأن كلَّ واحدٍ منهما مضادٌ للآخر، لأن ذا يفعل، وذا لا يفعل، وذا قديم، وذا محدث، وذا مفتقر، وذا غني، فإذا قيسَ أحدُهما على الآخر بطلت حقيقتُهما جميعاً، لأن القياسَ إنما يصح بين المتماثلين وبين المختلفين إذا كان بينهما شبه، والباري سبحانه ليس له مثلٌ ولا شبه، فإذا ثبت هذا وصحَ، بطل التشبيه، وبطل به قياس الغائب على الشاهد "[٦٩]. وليس غريباً أن يكون ابن رشد متأثراً في نقده لقياس الغائب على الشاهد بابن تومرت، ولكن ليس بالضرورة أن يكون قد استمده منه حصراً لا من غيره. ويرجع نقد الدليل إلى مَن هم أقدم من ابن تومرت.

يقول النشار إن قياسَ الغائب على الشاهد هو القياس الأصولي نفسه، " فالمقيس عليه عند المتكلمين هو الأصل عند الأصوليين، والمقيس هو الفرع، والجامعُ بين الأصل والفرع أو بين الشاهد والغائب هو العلة عند الأصوليين"[٧٠]. وقد كان الأصوليون من علماء الفقه يعتمدون عليه في استنباط الأحكام الشرعية العملية[٧١].
ويقول محمد رمضان: "ولا شكَّ أن الأخذَ بالقياس في مجالِ الفقه مشروعٌ ومقبول، مادام الأصلُ والفرعُ مشتركين في الوصف المؤثر، أو العلة الجامعة، ويمكن اختبار تحقق هذا الوصف فيهما عن طريق ما يُعرف "بمسالك العلة"، أما بالنسبة إلى المسائل الإلهية، فكيف يمكن التحقق من اشتراك الغائب والشاهد في وصفٍ بينهما؟ وهل يجوز للعقل أن يطبق المقاييس الإنسانية على ذات الله، وأفعاله وصفاته؟ هذه هي نقطةُ الضعف في هذا القياس "[٧٢].

وقد تعرض هذا القياس للنقد الشديد[٧٣]، ويشير محمد رمضان إلى "أن المتكلمين الآخذين به ما كانوا يقبلونه دائماً، وإنما كانوا يتراوحون بين الأخذ به، ورفضه، فالآخذون به من الأشاعرة، كالباقلاني والأشعري وغيرهما، أخذوا به في

مجال الصفات، ورفضوا قبوله في مجال أفعال الله، وأما المعتزلة فقد أخذوا به في مجال الأفعال الإلهية، ورفضوا الأخذ به في مجال الصفات الإلهية "[٧٤].

٤ـ ٢ـ ١ـ مقارنة بين الفاعلَين:

إن الفاعلَ ـ عند ابن رشد ـ هو الذي يُخرج غيرَه من القوة إلى الفعل، ومن العدم إلى الوجود[٧٥]. والله (الفاعل الذي في الغائب) منفصلٌ عن العالم، وليس فاعلاً بمعنى الفاعل "الذي في الشاهد لا ذو الاختيار ولا غير الاختيار بل هو فاعلُ هذه الأسباب مخرجُ الكلِ من العدم إلى الوجود وحافظه على وجهٍ أتم وأشرف مما هو في الفاعلات المشاهدة"[٧٦]. ومن هنا يتبيَّن أن فعلَ الفاعل ليس شيئاً غيرَ إخراج ما بالقوة إلى الفعل، فهو يتعلق بموجودٍ في الطرفين:

في الإيجاد: نقله من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل فيرتفع عدمه.

في الإعدام: نقله من الوجود بالفعل إلى الموجود بالقوة فيعرض أن يحدث عدمه[٧٧].

ويرى الفلاسفة ـ أي أرسطو واتباعه ـ أن العالم له فاعل "لم يزل فاعلاً ولا يزال" أي لم يزل مُخرجاً للعالم من العدم إلى الوجود وما يزال[٧٨]. ولا تخرج المقدمة القائلة بأن "الواحد البسيط لا يصدر عنه إلا واحدٌ بسيط" عن كونها يقينيةً في الشاهد[٧٩]"، ولكن المقدمات اليقينية تتفاضل فيما بينها، فإذا ساعدها الخيال قويَ التصديقُ بها، وإذا لم يساعدْها ضعفَ التصديق بها، " والخيالُ غيرُ معتبرٍ إلا عند الجمهور ولذلك من ارتاض بالمعقولات واطرح التخيلات فالمقدمتانِ في مرتبةٍ واحدةٍ عنده من التصديق "[٨٠].

وإذا كان ابن سينا يعتقد بأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، فمن أين أتت الكثرةُ في المعلول الأول؟ إن هذا القول يناقض القول بأن " الذي صدر عن الواحد الأول شيءٌ فيه كثرة". فإذا كان ما يصدر عن الواحد واحد، فستكون الكثرةُ التي في المعلول الأول كلُّ واحدٍ منها أول ـ ذلك إذا افترضنا أن الواحدَ لا يصدر عنه إلا

واحد ـ لكن هذا لا يحل المشكلة؛ لأن هذه الأوائل ستكون كثيرة[٨١]. فإذا قالوا إن الكثرة التي في المبدأ الثاني (المعلول الأول) قد جاءت مما يعقل من ذاته، وما يعقل من غيره، لزم أن تكون ذاتُه ذاتَ طبيعتين: إحداهما صادرةٌ عن المبدأ الأول، والأخرى غيرُ صادرةٍ عنه، لأن "الواحد لا يصدر عنه إلا واحد". لكن أيهما الصادرة عن ذلك المبدأ، وأيهما غير الصادرة عنه؟

إن الحل الذي قال به ابن سينا هو أنَّ المبدأ الثاني ممكنٌ من ذاته، واجبٌ من غيره. ومن هنا دخلت الكثرة فيه. لكن ابن رشد لا يرى في هذا الافتراض حلاً للمشكلة؛ لأن الطبيعة الممكنة يلزم ضرورةً أن تكون غيرَ الطبيعة الواجبة التي استفادها المعلولُ الأول من واجب الوجود، وكما مرَّ بنا أن الطبيعةَ الممكنة لا يمكن أن تعود واجبةً إلا إذا انقلبت طبيعتها، ذلك أن الطبائع الضرورية ليس فيها إمكانٌ أصلاً[٨٢]،سواء كانت ضرورية بذاتها أو بغيرها.

وأصلُ هذه المشكلة ـ عند ابن راشد ـ أن ابن سينا وغيره لم يفهموا كيف يكون الواحدُ علةً على مذهب أرسطو ومن تبعه من المشائين. "وقد تمدح هو [أي أرسطو] في آخر مقالة اللام بهذا المعنى وأخبر أن كلَّ مَن كان قبله من القدماء لم يقدروا أن يقولوا في ذلك شيئاً"[٨٣]. ويتعجب ابن رشد كيف خفيَ هذا المعنى على الفارابي وابن سينا، لأنهما أولُ من قال بهذه الخرافات[٨٤]. فأقاويلهم كلها خرافات، وهي أضعف من أقاويل المتكلمين، ولا تبلغ مرتبة الإقناع الخطبي فضلاً عن الجدلي، ويعطي الحق للغزالي عندما قال بأن علومهم الإلهية ظنية[٨٥]. وبقي أن نعرف كيف يحل ابن رشد مسألة صدور الكثرة عن الواحد.

٤ـ ٢ـ ٢ـ صدور الكثرة عن الواحد:

لقد نقد ابن رشد كما تبين المبدأ القائل بأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، وقال بوسطٍ بين الله والعالم وهو العقلُ الذي هو محركُ سماءِ النجوم الثابتة. فالأشياءُ التي لا يصح وجودُها إلا بارتباط بعضها مع بعض يكون وجودُها تابعاً لارتباطها "مثل

ارتباط المادة مع الصورة، وارتباط أجزاء العالم البسيطة بعضها مع بعض"، وعلى ذلك يكون معطي الرباط هو معطي الوجود[٨٦] "وإذا كان كل مرتبط إنما يرتبط بمعنى فيه واحد والواحد الذي به يرتبط إنما يلزم عن واحد هو معه قائم بذاته وواجب أن يكون هذا الواحد إنما يعطي معنىً واحداً بذاته وهذه الوحدةُ تتنوع على الموجودات بحسب طبائعها ويحصل عن تلك الوحدة المعطاة في موجودٍ موجود وجود ذلك الموجود وتترقى كلها إلى الوحدة الأولى كما تحصل في الحرارة التي في موجودٍ موجود من الأشياء الحارة عن الحارّ الأول الذي هو النار وتترقى إليها"[٨٧] وهذه الفكرة التي يتبناها ابن رشد هي فكرة أرسطو. وهنا يكون أرسطو قد جمعَ بين الوجود المحسوس والوجود المعقول، فالواحدُ الذي صدر عنه العالم الواحد، هو سببُ الكثرة من جهة، وسببُ الوحدة من جهة أخرى. فهناك موجودٌ واحدٌ تفيض عنه قوةٌ واحدة، وبهذه القوة توجد جميعُ الموجودات، ولأن هذه الموجودات كثيرةٌ فإنها تصدر عن الواحد بما هو واحدٌ واجب[٨٨].

ويقول ابن رشد بأن "ليس هنالك صدور ولا لزومٌ ولا فعلٌ حتى نقول إن الفعل الواحد يلزم أن يكون عن فاعلٍ واحد وإنما هنالك علةٌ ومعلولٌ على جهة ما نقول إن المعقول هو علةُ العاقل وإذا كان ذلك كذلك فليس يمتنع فيما هو بذاته عقلٌ ومعقولٌ أن يكون علةً لموجوداتٍ شتى من جهة ما يعقل منه أنحاء شتى وذلك إذا كانت تلك العقول تتصور منه أنحاء مختلفةً من التصور"[٨٩]. فما يتصور محركُ جرمِ السماء من المحركِ الأول هو غيرُ ما يتصور منه محركُ فلك زحل مثلاً، وهكذا في كلِّ واحدٍ منها. فلكلِّ واحدٍ منها كماله في تصور علته التي تخصه، وبهذا صارت حركاتُها كلها تؤم شيئاً واحداً، وهو النظام الموجود للكل[٩٠].

ويقول ابن رشد بأن هذا المعنى (الأرسطي) لم يفهمه كثيرٌ ممن جاء بعد أرسطو لصعوبته[٩١]. ويرى أن ابن سينا، الذي غير مذهبَ أرسطو في العلم الإلهي حتى أصبح ظنياً[٩٢]، لو أجاب ـ هو وسائر الفلاسفة ـ بالجواب الآتي لاستراحوا من اللوازم التي لزمهم الغزالي وخرجوا من هذه الشناعات. والجواب هو: "إن المعلولَ الأول فيه

كثرةٌ ولابد وأن كل كثرةٍ إنما يكون منها واحدٌ بوحدانيةٍ اقتضت أن ترجع الكثرةَ إلى الواحد وأن تلك الوحدانية التي صارت بها الكثرةُ واحداً هي معنىً بسيط صدرت عن واحدٍ مفردٍ بسيط"[٩٣].

لقد استغنى ابن رشد عن فكرة الفيض بفكرة العلة والمعلول، ويتدرج بالعلل والمعلولات حتى يصل إلى الله ومن دون اللجوء إلى القول بفيض العقول. فالمذهب الذي يلتزمه ابن رشد ـ وهو مذهب أرسطو ـ يقول بوجودِ مبادئ هي الأجرام السماوية، ولهذه الأجرام مبادئ أيضاً هي موجوداتٌ مفارقةٌ للمواد، وهي التي تحرك الأجرام السماوية. ويفسر ابن رشد حركةَ الأجرام بالطاعة والمحبة لمبادئها والامتثال لأمرها والفهم عنها؛ ذلك أنها خُلقت من اجل الحركة[٩٤]. فالمبادئ التي تحرك الأجرامَ السماوية هي مبادئ مفارقةٌ للمواد وليست أجساماً، "ولم يبقَ وجهٌ به يحرك الأجسام ما هذا شأنه إلا من جهة أن المحرك أمر بالحركة ولذلك لزم عندهم أن تكون الأجسام السماوية حيةً ناطقةً تعقل ذواتها وتعقل مبادئها المحركة لها على جهة الأمر لها"[٩٥].

فإذا لم توجد الموجودات في مادة، وجب أن يكون جوهرُها علماً أو عقلاً، وهذه المبادئ هي التي أفادت الأجرامَ السماوية الحركةَ الدائمة التي لا يلحقها فيها كلالٌ أو تعب، وكلُّ ما يفيد حركةً دائمةً بهذه الصفة فهو ليس بجسم ولا قوة في جسم. وإن الجسم السماوي استفاد البقاءَ من قبل المفارقات التي ارتبط وجودها بمبدأ أول، وهو الله الذي أمر سائر المبادئ أن تأمر الأفلاك بسائر الحركات، وقد قامت السماواتُ والأرضُ بهذا الأمر[٩٦]. ويشبه ابن رشد ذلك بالملك الأول في المدينة الذي بأمره قامت جميعُ الأوامر الصادرة ممن جعل له الملكُ ولايةَ أمرٍ من الأمور من المدينة إلى جميع من فيها من أصنافِ الناس[٩٧]. ويستشهد ابن رشد، لتقريب المعنى إلى الأذهان، ببعضٍ من آيات القرآن.

إن للمبادئ مقامات معلومةً من المبدأ الأول، لا يتم لها وجودٌ إلا بذلك المقام منه، وإن الارتباط الذي بينها هو الذي يوجب كونها معلولةً بعضها عن بعض

وجميعها عن المبدأ الأول. ولا يُفهم من الفاعل والمفعول والخالق والمخلوق في الوجود إلا هذا المعنى[٩٨]. ويضرب ابن رشد مثلاً بالآمر والمأمور فيقول: "لو تخيلت آمراً له مأمورون كثيرون وأولئك المأمورون لهم مأمورون أخر ولا وجودَ للمأمورين إلا في قبول الأمر وطاعة الآمر ولا وجودَ لمن دون المأمورين إلا بالمأمورين لوجب أن يكون الآمرُ الأولُ هو الذي أعطى جميعَ الموجودات المعنى الذي به صارت موجودةً فإنه إن كان شيءٌ وجودُه في أنه مأمورٌ فلا وجودَ له إلا من قبل الآمر الأول. وهذا المعنى هو الذي يرى الفلاسفةُ أنه عبرت عنه الشرائعُ بالخلق والاختراع والتكليف"[٩٩].

ويضرب ابن رشد مثالاً آخر من "أقاويل عرض لها أن كانت مشهورةً مع أنها معقولة"[١٠٠]. يقول: "وأحدُ المقدمات التي يظهر منها هذا المعنى هو أن الإنسانَ إذا تأمَّل ما ههنا ظهر له أن الأشياء التي تسمى حيةً عالمةً هي الأشياء المتحركة من ذاتها بحركاتٍ محدودة نحو أغراض محدودة وأفعالٍ محدودةٍ تتولد عنها أفعالٌ محدودة"[١٠١]. وسألخص ما سيترتب على هذه المقدمة في الصفحات الآتية[١٠٢].

إن كلَّ ما يتحرك حركاتٍ محدودةً يلزم عنها أفعالٌ محدودةٌ منتظمةٌ فهو حيوانٌ عالم، و"السمواتُ تتحرك من ذاتها حركاتٍ محدودةً يلزم عن ذلك في الموجودات التي دونها أفعالٌ محدودةٌ ونظامٌ وترتيبٌ به قوامُ ما دونها من الموجودات تولد أصلٌ ثالثٌ لا شكَّ فيه وهو أن السموات أجسامٌ حيةٌ مدركة "[١٠٣].

ثم يقوم ابن رشد بالتدليل على أن حركاتِ السماوات يلزم عنها أفعالٌ محدودة، بها قوامُ ما ههنا وحفظه من حيوانٍ ونباتٍ وجماد، وهو ما جاء في دليل العناية عنده في مواضعَ أخرى من مؤلفاته. ثم يصل من ذلك كله إلى أن هذه الأفعال المحدودة إنما هي عن موجوداتٍ مدركةٍ حيةٍ ذواتِ اختيارٍ وإرادة.

وإذا كان كثيرٌ من الأجسام الصغيرة الحقيرة الخسيسة المظلمة الأجساد لم يعدم الحياة، فإن الأجسامَ السماوية أحرى أن تكون حيةً مدركة؛ وذلك لعظم أجرامها وشرف وجودها وكثرة أنوارها. وما دامت تلك الأجسام السماوية تدبر الأجسام التي

هاهنا علم على القطع أنها حية؛ لأن الحيَّ لا يدبره إلا حيٌّ أكملُ منه حياة، وعنايةُ تلك الأجسام بما هاهنا هي غير محتاجةٍ إليها في وجودها، وهذا يعني أنها مأمورةٌ بهذه الحركات ومسخرةٌ لما دونها، وأن الآمرَ لها هو غيرُ جسم ضرورة؛ لأنه لو كان جسماً لكان واحداً منها، وكلُّ واحدٍ منها مسخرٌ لما دونه من الموجودات وخادمٌ لما ليس يحتاج إلى خدمته في وجوده، فلولا الآمرُ لما اعتنت بما هاهنا، والآمر هو الله. ويمثل لهذا بشخصٍ رأى أناساً مكبينَ على أفعال محدودة غير ضرورية في وجودهم ولا يحتاجون إليها. هذا الشخص يوقن أنهم مكلفون ومأمورون ولهم آمر. وكما يحدث في الجيش فكلُّ جماعةٍ تحت إمرة آمر، وهؤلاء الأمراء يرجعون إلى أمير الجيش.

٤- ٢- ٣- العلم الإلهي:

لا يقف ابن رشد طويلاً أمام هذه المسألة، فعلمُ الله، سواءٌ أكان جزئياً أم كلياً، لا يُقاس على العلم الإنساني. يقول: إن المحققين "من الفلاسفة لا يضعون علمه سبحانه بالموجودات لا بكليٍ ولا بجزئيٍ وذلك أن العلمَ الذي هذه الأمور لازمةٌ له هو عقلٌ منفعلٌ ومعلولٌ والعقلُ الأول هو فعلٌ محضٌ وعلةٌ فلا يُقاس علمُه على العلم الإنساني فمن جهة ما لا يعقل غيره من حيث هو غير هو علم غير منفعل ومن جهة ما يعقل الغير من حيث هو ذاته هو علم فاعل"[١٠٤].

إن المقدمات المستعملة في هذا الموضوع مشهورةٌ جدلية، وتستند كلها إلى قياس الغائب على الشاهد؛ فلا يجمع العلمَ الإلهيَ والعلمَ الإنسانيَ جنسٌ، وليس بينهما مشاركة[١٠٥]. وهكذا تكون معرفةُ الله، ومعرفةُ الإنسان، مقولتينِ باشتراك الاسم[١٠٦]. أما المقدمةُ التي يستعملها ابن سينا القائلة بأن كلَّ عاقلٍ يصدر عنه فعلٌ فهو عالمٌ بذلك الفعل، فيراها ابن رشد مقدمةً صادقةً ولكن "لا على نحو علمِ الإنسان بالشيء الذي يعقله لأن عقلَ الإنسان مستكملٌ بما يدركه ويعقله وينفعل عنه وسبب الفعل فيه هو التصور بالعقل"[١٠٧]. وفي النص الآتي يزداد الأمر وضوحاً: "إن علمه

[الله] ليس يقتسم فيه الصدق والكذب المتقابلات التي تقتسم الصدق والكذب على علم الإنسان مثالُ ذلك أن الإنسان يُقال فيه إما أن يعلم الغير وإما أن لا يعلمه على أنهما متناقضانِ إذا صدقَ أحدهما كذب الآخر وهو سبحانه يصدق عليه الأمرانِ جميعاً أعني الذي نعلمه ولا نعلمه أي لا يعلمه بعلم يقتضي نقصاً وهو العلم الإنساني ويعلمه بعلمٍ لا يقتضي نقصاً وهو العلم الذي لا يدرك كيفيته إلا هو وكذلك الأمر في الكليات والجزئيات يصدق عليه سبحانه أنه يعلمها ولا يعلمها هذا الذي تقتضيه أصولُ الفلاسفة القدماء منهم وأما من فصَّل فقال إنه يعلم الكليات ولا يعلم الجزئيات فغيرُ محيطٍ بمذهبهم ولا لازم لأصولهم فإن العلوم الإنسانية كلها انفعالاتٌ وتأثيراتٌ عن الموجودات والموجوداتُ هي المؤثرة فيها وعلمُ الباري سبحانه هو المؤثرُ في الموجودات والموجوداتُ هي المنفعلة عنه"[١٠٨].

إن علم الله والعلم الإنساني مقولانِ باشتراك الاسم وحسب؛ ذلك أن علم الله هو سببُ الموجود، بينما يكون الموجودُ سببَ علمنا[١٠٩]. فلا يتصف علمه بالكلي ولا بالجزئي، لأن الذي يكون علمُه كلياً، فهو عالمٌ بالجزئيات التي هي بالفعل بالقوة؛ أي يعلم بالقوة تلك الجزئيات التي هي بالفعل، ومعلومه ضرورةً هو علمٌ بالقوة؛ لأن الكليَّ إنما هو علمٌ للأمور الجزئية، وإذا كان الكليُّ علماً بالقوة، وليس هناك من قوةٍ في علم الله، ينتج عن ذلك أن علمه ليس كلياً. وعلمه أيضاً ليس جزئياً؛ لأنه لا نهايةَ للجزئيات، ولا علمَ يحصرها. وعلى هذا فإن الله لا يتصف بالعلم أو الجهل الإنساني[١١٠].

وهكذا أخرج ابن رشد هذه المسألة من دائرة البحث البرهاني؛ لأن علمَ الله لا يمكن أن يُشبَّه بعلم الإنسان؛ ومن ثم فإنَّ هذه المسألة من المسائل التي لا يستطيع عقلُ الإنسان أن يقدم لها حلاً برهانياً واضحاً.

٤- ٢- ٤- العقل الفعال:

تتصل مسألة "العقل الفعال" بالنفس التي هي جزءٌ من موضوع الطبيعة، ولذا سأُناقش هذه المسألة هنا بقدر ما تتعلق بكونِ العقل الفعال عند ابن سينا هو العقل العاشر وهو الذي يسميه " واهب الصور ".

لا يتطرق أرسطو إلى مسألة العقل الفعال في كتبه كثيراً، وإنما جاء الاهتمام بها لاحقاً عليه، ابتداءً بالاسكندر الأفروديسي الذي كتب أول رسالة عن العقل. وهذا العقل عند أرسطو هو(١١١):

- علة الإدراك الفاعلة، أي مبدأ الكمال أو التحقيق للعقل الهيولاني أو القابل.

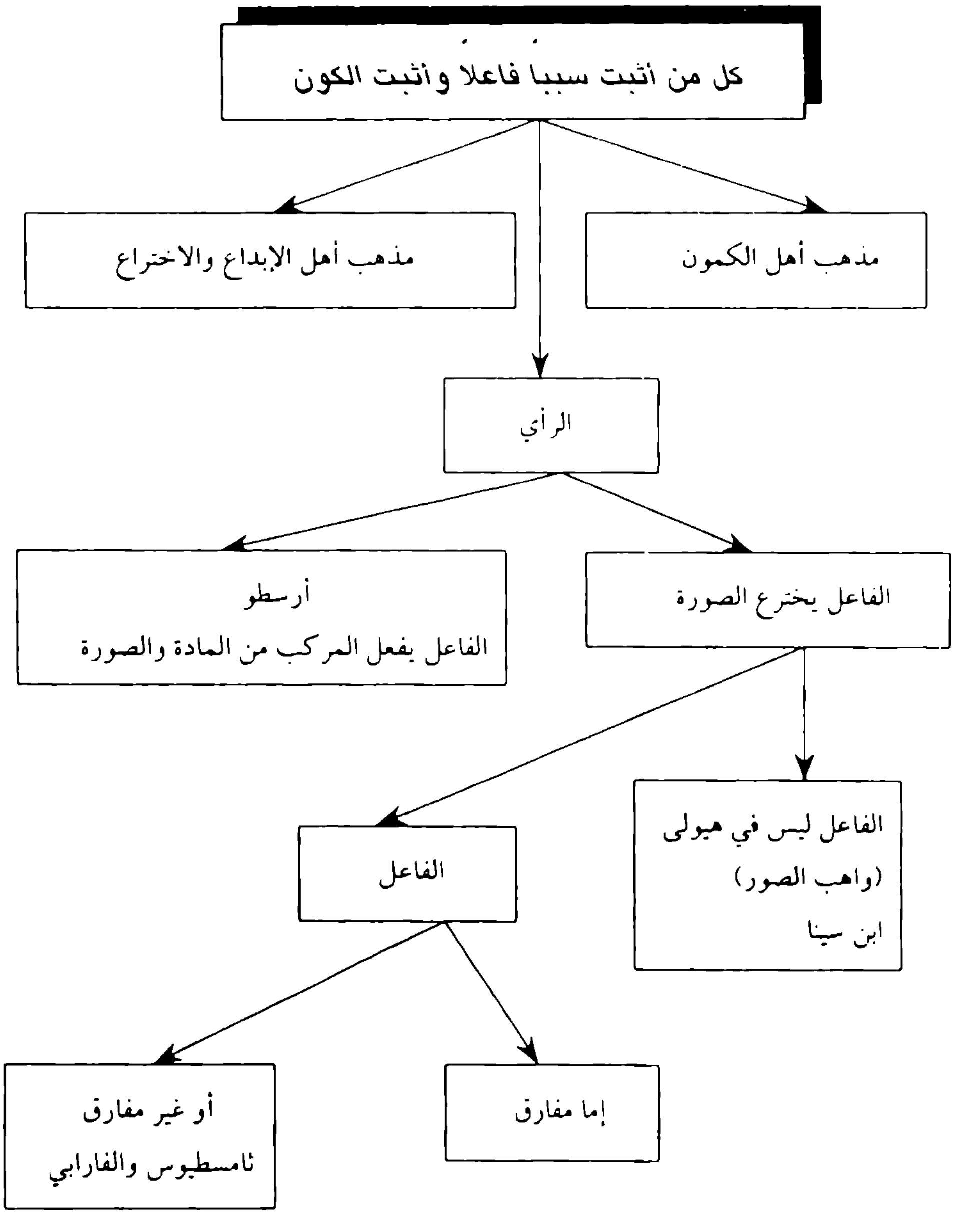
غير قابل للاختلاط لأنه كل شيء " بالفعل "، شيمة العقل الهيولاني الذي هو كل شيء بالقوة. فيكون من جراء ذلك عالماً بجميع المعقولات، بل قل هو جميع المعقولات؛ والعقل الهيولاني قابل لها وحسب.

وهو إلى ذلك مفارق - أي لا اتصال له بالمادة، فهو لا يفتقر إذن إلى عضو جسدي. وهو يشبه العقل الهيولاني من هذه الناحية أيضاً - فكلاهما بريئانِ من المادة، وكلاهما لا يصيبهما الكلل رغم طول المعاناة.

وهو كذلك غير منفعل، لأنه لا يتأثر بالعوارض الجسدية التي قد تصيب سائر الوظائف الحيوية في النفس.

و" العقل الفعال " عند ابن سينا هو واهب الصور. وقبل أن يبدأ ابن رشد بنقد هذه المسألة فإنه يوضح الرأي الذي طرحه ثامسطيوس (ذلك الرأي الذي فسر به ثامسطيوس مسألة: المواطئ يكون من المواطئ)(١١٢).

ويرى ابن رشد أن هذه المسألة في غاية الصعوبة والعواصة(١١٣). ثم يأخذ بتعداد المذاهب التي تثبت سبباً فاعلاً، والمخطط الآتي يوضح ذلك(١١٤):



مخطط (٧)

المذاهب التي اثبتت السبب الفاعل

ويوجز ماجد فخري الآراء التي قيلت في طبيعة هذا العقل من حيث: هل هو جوهرٌ مفارقٌ، أم هو جزءٌ من أجزاء النفس بالآتي[١١٥]:

ذهب فريق، وعلى رأسهم الاسكندر الأفروديسي، إلى أن هذا العقل هو الله، لأن الله فعل محض، مفارق للمادة عند أرسطو، وكذلك هذا العقل، وهو التأويل الذي اختارته المدرسة الأوغسطينية عامة، في العصور الوسطى.

وذهب فريقٌ آخر، وهم الفلاسفة العرب جملة، إلى أن هذا العقل هو أحدُ العقول أو الجواهر المفارقة، التي تحرك الأجرامَ السماوية... وبناءً عليه أسندوا إليه ثلاثَ وظائف كبرى: تحريك عالم ما تحت القمر، إفاضة الصور العقلية على النفس، فإفاضة الصور الجوهرية على الموجودات، مطلقين عليه من جراء ذلك اسم " واهب الصور ".

وذهب فريقٌ ثالث، وعلى رأسهم ثامسطيوس، والقديس توما الاكويني، إلى أنه قوةٌ من قوى النفس.

يرى ابن رشد أن الفاعل بالحقيقة عند الفلاسفة - ويقصد أرسطو - وهو الذي في الكائنات الفاسدة، لا يفعل الصورةَ ولا الهيولى، وإنما هو يركب بين الصورةِ والهيولى؛ ذلك أن الفاعلَ لو كان يفعل الصورةَ في الهيولى لكان يفعل شيئاً من لا شيء[١١٦]. وهذا ما لم يقلْ به أرسطو، إذ ليس للصورة عنده كونٌ ولا فساد. وهذا القول هو ضدُّ قول المتكلمين من الملل الثلاث (أي اليهودية والمسيحية والإسلام)، الذين يرون أنه من الممكن أن يحدث شيءٌ من لا شيء، ذلك أنه إذا جاز الاختراعُ على الصورة، جاز الاختراعُ على الكل[١١٧]. وهنا لا يريد ابن رشد أن يفصل الصورةَ عن المادة ويجعلها صادرةً عن عقل مفارق. فالصورة عنده لا تتكون ولا المادة أيضاً، وإنما ما يتكون هو المجموعُ منهما؛ والسبب في ذلك " أن كلَّ متغير فإنما يتغير من شيءٍ والى شيءٍ وعن شيءٍ فأما الذي عنه يتغير فهو المحرك وأما ما منه يتحرك فهو الهيولى وأما ما إليه يتحرك فهو الصورة فلو كانت الصورةُ تتكون لكانت مركبةً من مادةٍ وصورةٍ لأنها كانت تتغير من شيءٍ والى شيءٍ وعن شيءٍ

وكانت الصورة لها صورةٌ وكان يلزم في صورة الصورة من جهة ما هي متكونة أن تكون ذاتَ صورةٍ ويمر الأمرُ إلى غير نهاية فإذا واجب أن تكون الصورة بما هي صورة لا تتكون وكذلك الأمر في الهيولى لو كانت متكونةً لكانت مركبةً ووجدت أنواع من الهيولى لا نهايةَ لها وذلك في المركب الواحد بعينه أو كان يكون الكون من لا شيء"[١١٨]. وهنا يربط ابن رشد أيضاً بين أقوال ابن سينا والمتكلمين، تلك التي تقول بجواز الخلق من عدم.

ويقول بأنه قد فحص هذه المسألة في كتاب النفس وبين هناك أن "العقل الفعال هو كالصورة في العقل الهيولاني وأنه يفعل المعقولات ويقبلها من جهة العقل الهيولاني وأن العقل الهيولاني كائنٌ فاسدٌ وبيَّنا هنالك [أي في كتاب النفس] أن هذا هو مذهب الحكيم [أرسطو] وأن العقل الذي بالملكة فيه جزءٌ كائنٌ وجزءٌ فاسدٌ وأن الفاسدَ هو فعله وأما هو في ذاته فليس بفاسدٍ وأنه داخلٌ علينا من خارج وذلك أنه لو كان متكوناً لكان حدوثه تابعاً لتغير كما بيِّن في مقالات هذا العلم التي في الجوهر حيث بين أنه لو كان يحدث شيءٌ من غير تغير لحدث شيءٌ من لا شيء ولذلك العقل الذي بالقوة هو لهذا العقل كالمكان لا كالهيولى ولو كان فعل هذا العقل من حيث يتصل بالعقل الهيولاني غير كائن لكان فعله جوهره ولم يكن في هذا الفعل مضطراً إلى اتصاله بالعقل الهيولاني لكن * لما اتصل بالعقل الهيولاني كان فعله من جهة ما يتصل به غير جوهره وكان ما يفعله هو جوهر هو لغيره لا لذاته ولذلك أمكن أن يكون شيءٌ أزلي يعقل ما هو كائن فاسد فإن كان هذا العقل يتعرى عند بلوغ الكمال الإنساني عن القوة فقد يجب أن يبطل منه هذا الفعل الذي هو غيره فأما أن نكون في تلك الحال غير عاقلين أصلاً بهذا العقل أو نكون به عاقلين من حيث فعله جوهره ومحال أن نكون في وقت من الأوقات غير عاقلين به فقد بقي أن نكون إذا برئ هذا العقل من القوة عاقلين به من حيث فعله جوهره وهي السعادة القصوى"[١١٩].

٤ـ ٢ـ ٥ـ مبادئ العلوم الطبيعية:

ينقد ابن رشد وجهةَ نظر ابن سينا في أحقيةِ بيان مبادئ العلوم الجزئية، ويرى أنه قد غلط كلَّ الغلط في ما ذهب إليه " وذلك أنه يرى أن صاحبَ العلم الطبيعي ليس يمكنه أن يبين أن الأجسامَ مؤلفةٌ من مادةٍ وصورة، وأن صاحب هذا العلم [أي ما بعد الطبيعة] هو الذي يتكلف ببيانه. وسقوط هذا كله بيّنٌ لمن زاول العلمين"(*)(١٢٠).

وهذا الأمر ـ بحسب تعبير ابن رشد ـ قد أشكل على ابن سينا فظنَّ أن صاحب العلم الطبيعي يتسلم من صاحب العلم الإلهي المادة الأولى والمبدأ الأول. ولكن أرسطو ما كان يريد أن يقول بأن صاحب العلم الجزئي لا يمكنه أن يبرهن أسباب موضوعه أصلاً، ولكنه " أراد أنه ليس يمكنه أن يبرهن أسباب موضوعه برهاناً مطلقاً، أعني برهاناً يُعطي السببَ والوجود. وذلك أن أسبابَ موضوع الصناعة هي من الطبيعة الأعلى، أعني التي هي جنس ذلك الموضوع. والنظر في هذه الطبيعة إنما هو لصاحب العلم الالهي، وذلك أن الطبيعة التي تعم موضوعات الصنائع الجزئية هي: الموجود، وهو موضوع الفلسفة الأولى"(١٢١).

ويقول حسن العبيدي عن طريقةِ ابن رشد في تناوله هذه المسألة إنها تسمى بطريقةِ الطبيعيين بالاستناد إلى الحركة والمتحرك. فالنظر في المحسوس هو الذي يقود إلى النظر في المطلق أو المفارق وليس العكس(١٢٢).

يرى ابن رشد أن النظر في الأوائل هو لعلمٍ واحد، وهو العلم الكلي، الذي هو علم الفيلسوف، و" الأوائل مشتركةٌ لجميع أجناس الهويات التي تنظر فيها الصنائعُ النظرية وما كان مشتركاً لجميع الأجناس الموجودة فهو من لواحق الموجود بما هو موجودٌ وكلٌّ ما هو من لواحق الموجود بذاته فالنظر فيه للناظر في الموجود بإطلاق وهو الفيلسوف"(١٢٣). لكن العلوم الجزئية تستعمل الأوائل لأنها للموجود بما هو موجود، وهو جنسٌ لجميعها. والعلوم الجزئية تستعمل هذه الأوائل بالقدر الذي يُكتفى به في ذلك العلم(١٢٤).

لقد كان ابن رشد يقف أمام مسألتين، الأولى أن أرسطو لم يُعطِ العلومَ الجزئيةَ حقَّ النظر في مبادئها، ومع ذلك فقد برهن ـ أي أرسطو ـ من خلال العلوم الجزئية على المادة الأولى والمحرك. ويرى المصباحي أن ابن رشد قد وجدَ في التمييز بين البرهانين الوجودي والمطلق[١٢٥] وسيلةً للخروج من هذا التناقض، كما أن الباعثَ الذي جعله يدافع على مشروعية نظر العلوم الجزئية في مبادئها هو أن هذه العلوم هي تقوم فعلاً بالبرهنة على جزءٍ من أسباب موضوعاتها[١٢٦]. ويرى أن هذه الحجة هي أقوى الحجج التي رفعها ابنُ رشد في وجه ابن سينا[١٢٧]. ويرى محمد عاطف العراقي وحسن العبيدي أن ابن رشد لم يستغلَّ استقلالَ العلم الطبيعي عن الإلهي في مجالاتِه الأساسية التي تقع ضمنَ حقل دراسته، بل بقيَ أسيرَ النظرةِ الأرسطية لهذا العلم[١٢٨].

لقد كان ابن رشد ينقد ابن سينا في هذه المسألة لعدم فهمِه مقصدَ أرسطو، وقد يكون ابن سينا قد أخطأ فعلاً في فهم ما قصد إليه أرسطو - ذلك أنه لم يكن يبحث في هذه المسألة من حيث المطابقة مع أرسطو أو عدمها - لكن فكرته تبقى ممكنة، لأنه يرى أن صاحب العلم الجزئي لا يمكنه أن يبرهن مبادئه، وكأن المبادئ مادامت مبادئ فقد خرجت من مجال العلم الجزئي إلى مجال العلم الكلي. وإذا بيَّنَ العلمُ الجزئي مبادئَه فقد أصبح فلسفة.

٤ـ ٢ـ ٦ـ النبوة والمعاد:

في هاتينِ المسألتين ليست هناك مواضع لنقدٍ مباشرٍ موجَّه إلى ابن سينا. فبينما كانت نظريةُ النبوة عند ابن سينا مرتبطةً بنظريةِ الفيض، وبالاتصال بالعقل الفعال، لم يكن ابن رشد يتحدث عن مرتبة النبوة وعن المادة التي تتقبل كمالَ النبي وكيفيةِ الوحي، كما كان يتحدث ابن سينا عنها، ذلك أنه يرفض الخوضَ في مسألة النبوة بمثل هذا الشكل.

ويناقش ابن رشد في هذه المسألة موضوعَ بعثِ الرسل والمعجزات، وهو يفصِّل فيها كثيراً، ويأتي بالحجج والبراهين ضدَّ المعترضين[١٢٩]، ويكاد يتفق مع ابن سينا

في الناحية العملية من النبوة، لكنه يركز في مسألة إثبات النبوة ومفهوم المعجزة أكثر مما يتكلم عن وظائفها، وكان أكثرُ نقدِه موجهاً ضد المتكلمين لا الفلاسفة.

أما مسألة المعاد، فقد رأى أن الشرائع قد اتفقت على وجود المعاد، وكذلك قامت عليه البراهين عند العلماء. ولكن الشرائع اختلفت في صفةِ وجوده، ويقول: " ولم تختلف في الحقيقة في صفة وجوده وإنما اختلفت في الشاهدات التي مُثِّلَتْ بها للجمهور تلك الحال الغائبة "[١٣٠]. فمن الشرائع ما جعل المعادَ روحانياً، ومنها ما جعله للأجسام والنفوس معاً. ويستشهد ببعضِ الآيات للتنبيه على وجود الغاية والعناية بالإنسان[١٣١].

ويرى أن الوحيَ قد أنذر في الشرائع كلها بأن النفس باقية، وقامت البراهينُ عند العلماء على ذلك. ويذكر نقاطَ اختلافِ الشرائع في تمثيل الأحوال التي تكون لأنفسِ السعداء والأشقياء بعد الموت، وسببُ الاختلاف أن هذه الحالَ ليس لها في الشاهد مثال[١٣٢]. ثم يقول: "والحقُّ في هذه المسألة أن فرضَ كلِّ إنسانٍ فيها هو ما أدى إليه نظرُه فيها، بعد أن لا يكون نظراً يفضي إلى إبطال الأصل جملة، وهو إنكار الوجود جملة. فإن هذا النحو من الاعتقاد يوجب تكفيرَ صاحبه لكون العلم بوجود هذه الحال للإنسان معلوماً للناس بالشرائع والعقول. فهذا كله ينبني على بقاء النفس"[١٣٣].

وكأنَّ ابن رشد يحيل هاتينِ المسألتينِ إلى الشرع، ولكن إقرارَه بأن العقولَ أيضاً قد أقرت بهذا الوجود؛ أي وجود الشرائع، يوحي بأنه ميال إلى فكرة الفلاسفة؛ أي المعاد النفسي.

وما جاء في مسألة النبوة والمعاد يدخل في باب المقارنة بين ابن سينا وابن رشد أكثر من دخوله في باب النقد. ولا سيما أني تناولتُ هذينِ الموضوعينِ بقدر ما لهما علاقةٌ بإلهياتِ ابن سينا الذي لم يدخل في تفاصيل هذه المسائل.

الهوامش:

---

(1) الآلوسي، حسام: محاضرات في الفلسفة الإسلامية، ص٣٤و٣٥.

(2) الآلوسي، حسام: تأصيل فلسفات الوجود العربية وجدلية التواصل. دوريات آفاق عربية، الفلسفة والثقافة (٢)، السنة الثانية، العدد الثاني، مايس ١٩٨٥، ص٧٢.

(3) مدكور، إبراهيم: بين السهروردي وابن سينا، ص٦٧. وينظر أيضاً: ماجد فخري: السهروردي ومآخذه على المشائين العرب، ص١٦٧و١٦٨.

(4) يونس، منذر جلوب: نظرية واجب الوجود عند الفارابي، رسالة دكتوراه، كلية الاداب، جامعة الكوفة ١٩٩٥، ص٨٨ .ومن الفلاسفة غير المسلمين الذين قالوا بهذه النظرية فضلاً عن أفلوطين، كل من: مارسيون (Marcion) (حوالي القرن الثالث الميلادي)، ايسيبيوس من قيصرية (Eusebius of Caesarea) (٢٦٥ - ٣٤٠)، يامبليخوس (٢٧٠ - ٣٣٠)، ابروقلس (Proclus) (٤١٠ - ٤٨٥)، بويثيوس (Boethius) (٤٨٠ - ٥٢٤)، جون سكوت ارجينا (J. S. Eriugena) (٨١٥ - ٨٧٧)، سالمون بن غابرول أو افسبرون (Avicebron) (Salmon Ibn Gabirol) (١٠٢١ - ١٠٧٠) ألبرت الكبير (Elbert the Great) (١٢٠٦ - ١٢٨٠)، سيغر من برابانت (Siger of Brabant) (١٢٣٥ - ١٢٨٢)، نيكولاس من كوزا (Nicholas of Cusa) (١٤٠١ - ١٤٦٤)، ألبرت فرانسيسكو باتريزي (A. F. Patrizzi) (١٥٢٩ - ١٥٩٧). المصدر نفسه، ص٨٨

(5) الآلوسي: دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي، ص١١٥و١١٦.

(6) الشكري، جابر: تاريخ العلم اليوناني، مطبعة جامعة بغداد، ١٩٨٤، ص١٢٧.

(7) ابن سينا: النجاة، ص٣١٢.

(8) ابن سينا: الإشارات والتنبيهات (٣)، ص٢١٤.

(9) المصدر نفسه، ص٢١٧.

(10) المصدر نفسه، ص٢١٨.

(11) المصدر نفسه، ص٤١٥.

(12) ابن سينا: النجاة، ص٣١٣، وينظر أيضاً: ابن سينا: الشفاء، الإلهيات (٢)، ص٤٠٥.

(13) ابن سينا: الشفاء، الإلهيات (٢)، ص٤٠٥و٤٠٦. وينظر أيضاً: ابن سينا: النجاة، ص٣١٣.

(14) المصدر نفسه (٢)، ص٤٠٦. وينظر: ابن سينا: النجاة، ص٣١٣.

(15) المصدر نفسه، ص٤٠٦. وينظر أيضاً: النجاة، ص٣١٣.

(16) ابن سينا: النجاة، ص٣١٣.

(17) ابن سينا: المصدر السابق (٢)، ص٤٠٦. وينظر أيضاً: النجاة، ص٣١٤. ويقول ابن سينا بأن للكل محركاً واحداً معشوقاً " وأن لكل كرة محركاً يخصها ومعشوقاً يخصها فيكون إذن لكل فلك نفس محركة تعقل الخير، ولها بسبب الجسم تخيل، أي تصور للجزئيات وإرادة للجزئيات، ويكون ما تعقله من الأول وما يعقله من المبدأ الذي يخصه القريب منه مبدأ تشوقه إلى التحرك. ويكون لكل فلك عقل مفارق نسبته إلى نفسه نسبة العقل الفعال إلى أنفسنا، وأنه مثال كلي عقلي لنوع فعله فهو يتشبه به ". ابن سينا: الشفاء، الإلهيات (٢)، ص٤٠١.

(18) يونس، منذر جلوب: المصدر السابق، ص٣٩٨.

(19) ابن سينا: الإشارات والتنبيهات (٣)، ص٢٣٣.

(20) اليازجي، كمال: الموجز في مسائل الفلسفة الإسلامية في العصر الوسيط. الدار المتحدة للنشر (ط ١) ١٩٧٥، ص٨٧.

(21) ابن سينا: الشفاء، الإلهيات (٢)، ص٤٠٢و٤٠٣.

(22) المصدر نفسه، ص٤١٥.

(23) المصدر نفسه، ص٤١٨.

(24) المصدر نفسه، ص٤٢٢.

(25) المصدر نفسه، ص٤٢٠.

(26) محمد، يحيى: المصدر السابق، ص١٧٤و١٧٥.

(27) ابن سينا: الشفاء، الإلهيات (٢)، ص٤٠٢.

(28) المصدر نفسه، ص٣٥٨. وينظر أيضاً: النجاة، ص٢٨٣. وينظر أيضاً: ابن سينا: المباحثات، ص١٥٩.

(29) المصدر نفسه (٢)، ص٣٥٩. وينظر: النجاة، ص٢٨٣.

(30) ابن سينا: الإشارات والتنبيهات (٣)، ص٢٩٥.

(31) المصدر نفسه، ص٢٩٦.

(32) ابن سينا: المصدر السابق (٢)، ص٣٥٩. وينظر: النجاة، ص٢٨٣.

(33) ابن سينا: النجاة، ص٢٨٣.

(34) ابن سينا: الإشارات والتنبيهات (٣)، ص٢٩٦.

(35) المصدر نفسه (٣)، ص٢٩٧.

(36) ابن سينا: المصدر السابق، ص283. أراد ابن سينا أن يشير بذلك إلى قوله تعالى: " وما تكونُ في شأنٍ وما تتلوا منه من قرءانٍ ولا تعملونَ من عَمَلٍ إلاَّ كُنَّا عليكُم شُهُوداً إذ تُفِيضُونَ فيهِ وما يعزُبُ عن ربّكَ من مِثقالِ ذرةٍ في الأرضِ ولا في السَّماءِ ولا أصغَرَ من ذلك ولا أكبَرَ إلاَّ في كتبٍ مُبين ". (يونس: 61). وكذلك إلى قوله تعالى: " وقالَ الذينَ كفروا لا تأتِينَا السَّاعةُ قُل بَلى وربّي لتأتِيَنَّكُم عَلِمِ الغيبِ لا يَعْزُبُ عنه مِثقالُ ذرةٍ في السموتِ ولا في الأرضِ ولا أصغَرَ من ذلكَ ولا أكبَرَ إلاَّ في كتبٍ مُبين ". (سبأ: 3).

(37) المصدر نفسه، ص283. وينظر: الشفاء، الإلهيات (2)، ص359.

(38) المصدر نفسه، ص283 و 284. وينظر: الشفاء، الإلهيات (2)، ص359.

(39) المصدر نفسه، ص284.

(40) المصدر نفسه، ص284و285.

(41) المصباحي: المصدر السابق، ص89

(42) الفارابي: إحصاء العلوم مكتبة الانجلو المصرية، (ط3) 1968، ص120.

(43) ابن سينا: النجاة، ص135.

(44) المصدر نفسه، ص135.

(45) المصدر نفسه، ص136.

(46) المصدر نفسه، ص136.

(47) ابن سينا: الشفاء، الإلهيات (1)، ص18.

(48) ابن سينا: الشفاء، الطبيعيات، السماع الطبيعي، ص31.

(49) ابن سينا: المصدر السابق (1)، ص19.

(50) المصدر نفسه، ص20.

(*) " علم المناظر يفحص عما يفحص عنه علم الهندسة من الأشكال والأعظام والترتيب والأوضاع والتساوي والتفاضل وغير ذلك، ولكن على أنها في خطوط وسطوح ومجسمات على الإطلاق. فيكون نظر الهندسة أعم ". الفارابي: إحصاء العلوم، ص98.

(51) ابن سينا: البرهان، ص135.

(52) ابن رشد: تلخيص السياسة، ترجمة حسن مجيد العبيدي، وفاطمة كاظم الذهبي، دار الطليعة، بيروت (ط1)، ص124و125. وينظر أيضاً هامش المترجم رقم (2)، في الصفحة نفسها.

وينظر أيضاً: العبيدي، حسن: نحو رؤية جديدة لتفسير نكبة ابن رشد سياسياً، مجلة الموقف الثقافي، بغداد، عدد (١٦) ١٩٩٨، ص ٢٤.

(٥٣) ابن سينا: الشفاء، الإلهيات (٢)، ص٤٣٥.

(٥٤) المصدر نفسه، ص٤٤٣.

(٥٥) المصدر نفسه، ص٤٤١.

(٥٦) المصدر نفسه، ص٤٢٢.

(٥٧) المصدر نفسه، ص٤٤٢و٤٤٣.

(٥٨) المصدر نفسه، ص٤٢٣.

(٥٩) ابن سينا: الأضحوية في المعاد، تحقيق: حسن عاصي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، (ط ٢) ١٩٨٧.

(٦٠) عاصي، حسن: في المقدمة التي كتبها لتحقيق هذا الكتاب، في " الأضحوية في المعاد "، ص٦٣و٦٤.

(*) تخرَّص: كَذَبَ، الرازي، محمد من أبي بكر: مختار الصحاح، مادة (خ ر ص)، ص١٧٢.

(٦١) ابن رشد: تهافت التهافت، ص١٨٤.

(٦٢) المصدر نفسه، ص١٧٦.

(٦٣) المصدر نفسه، ص١٧٦.

(٦٤) المصدر نفسه، ص١٧٣.

(٦٥) المصدر نفسه، ص١٨٠.

(٦٦) يؤكد يحيى هويدي تأثر ابن رشد بابن تومرت في عدة موضوعات، فبراهين ابن رشد على وجود الله هي نفسها براهين ابن تومرت، ونقد ابن رشد للأشاعرة هو حديث ابن تومرت نفسه في المقابلة بين القياس العقلي والقياس الشرعي، وتقسيم ابن رشد للناس إلى براهين وخطابين وجدليين هو تقسيم ابن تومرت نفسه للسائلين إلى ثلاثة أصناف: مسترشد ومستفتٍ ومناظر، وكلام ابن رشد عن التأويل هو كلام ابن تومرت نفسه عنه. يحيى هويدي: المصدر السابق، ص٢٧١و٢٧٢.

(٦٧) الجابري: المدرسة الفلسفية في المغرب، ص١٥٥.

(٦٨) ابن تومرت: المصدر السابق، ص١٦١.

(٦٩) المصدر نفسه، ص١٦١.

(70) النشار، علي سامي: مناهج البحث عند مفكري الإسلام، دار المعارف، مصر (ط ٤) ١٩٧٨، ص١٠٨.

(71) رمضان، محمد: المصدر السابق، ص٢٩٢.

(72) المصدر نفسه، ص٢٩٣.

(73) المصدر نفسه، ص٢٩٥.

(74) المصدر نفسه، ص٢٩٦.

(75) ابن رشد: المصدر السابق، ص ١٥٠.

(76) المصدر نفسه، ص١٥١.

(77) المصدر نفسه، ص١٣١ و ١٣٢. ويقول أيضاً: " إن فعل الفاعل لا يتعلق بالوجود إلا في حال العدم وهو الوجود الذي بالقوة ولا يتعلق بالوجود الذي بالفعل من حيث هو بالفعل ولا بالعدم من حيث هو عدم بل بالوجود الناقص الذي لحقه العدم ففعل الفاعل لا يتعلق بالعدم لان العدم ليس بفعل ولا يتعلق بالوجود الذي لا يقارنه عدم لأن كل ما كان من الوجود على كماله الآخر فليس يحتاج إلى إيجاد ولا إلى موجد والوجود الذي يقارنه عدم لا يوجد إلا في حال حدوث المحدث ". المصدر نفسه، ص١٦٤.

(78) المصدر نفسه، ص١٧١.

(79) المصدر نفسه، ص١٥٦.

(80) المصدر نفسه، ص١٥٦و١٥٧.

(81) المصدر نفسه، ص٢٤٥.

(82) المصدر نفسه، ص ٢٤٦.

(83) المصدر نفسه، ص ٢٥٠.

(84) المصدر نفسه، ص٢٤٥.

(85) المصدر نفسه، ص٢٤٦.

(86) المصدر نفسه، ص١٨٠.

(87) المصدر نفسه، ص ١٨١.

(88) المصدر نفسه، ص١٨١.

(89) ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة (٣)، ص١٦٤٩.

(٩٠) المصدر نفسه، ص١٦٤٩. ويقول أيضا: " وأما ما جرت به العادة من أهل زماننا بأن يقال إن المحرك الكذا صدر عنه محرك الكذا أو فاض عنه أو لزم أو ما أشبه هذه الألفاظ فشيء لا يصح مفهومه على هذه المبادئ المفارقة فإن هذه كلها من صفات الفاعلين في بادئ الرأي لا في الحقيقة فإن الفاعل... ليس يصدر عنه شيء إلا إخراج ما بالقوة إلى الفعل وليس هاهنا قوة ولذلك ليس هنالك فاعل وإنما ثم عقل ومعقول ومستكمل ومستكمل به على حال الصنائع التي تستكمل بعضها ببعض " المصدر نفسه (٣)، ص١٦٥٢.

(٩١) ابن رشد: المصدر السابق، ص١٨١.

(٩٢) المصدر نفسه، ص١٨٢.

(٩٣) المصدر نفسه، ص٢٤٩.

(٩٤) المصدر نفسه، ص١٨٤.

(٩٥) المصدر نفسه، ص١٨٥،١٨٤.

(٩٦) المصدر نفسه، ص١٨٥.

(٩٧) المصدر نفسه، ص ١٨٥و١٨٦.

(٩٨) المصدر نفسه، ص١٨٦.

(٩٩) المصدر نفسه، ص١٨٦و١٨٧. ويشبه ابن رشد تعاون الأجرام السماوية في تخليق الموجودات بذوي السياسات الفاضلة، فيقول: " إن الحال في تعاون الأجرام السماوية في تخليق ما هاهنا من الموجودات وحفظها كالحال في ذوي السياسات الفاضلة الذين يتعاونون على سياسة مدينة فاضلة واحدة بأن يقتدون في أفعالهم بما يفعله الرئيس الأول أعني أنهم يجعلون أفعالهم تابعة وخادمة لفعل الرئيس الأول فكما أن الرئيس الأول في المدن لابد له من فعل خاص به وهو أشرف الأفعال وإلا كان عطلاً وباطلاً وهذا الفعل هو الذي يؤمه بأفعاله كل من دون الرئيس الأول فإنه كما أنه لابد من هذه الرئاسات من رئاسة أولى كذلك لابد في أفعال الرؤساء من فعل أول وكذلك يعرض الأمر في الصنائع التي تتعاون نحو مصنوع واحد وهي التي بعضها مرتبة على بعض وترتقي كلها إلى صناعة واحدة مثل كثير من الصنائع الخادمة لصناعة الفروسية فعلى هذا ينبغي أن يفهم الحال في هذه الأجسام مع صورها المعقولة التي تحركها وحال هذه الصور بعضها مع بعض فإنه أشبه بالصنائع التي تخدم بعضها بعضاً والتي تعقل بعضها من بعض هي مبادئها التي يأخذ منها العقل الذي يخصها ". ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة(٣)، ص١٦٥٠و١٦٥١.

(100) المصدر نفسه، ص١٨٧.

(101) المصدر نفسه، ص١٨٧.

(102) ما سيأتي هو تلخيص لما موجود في الصفحات ١٨٧-١٩٢ من كتاب تهافت التهافت.

(103) المصدر نفسه، ص١٨٨.

(104) ابن رشد: تهافت التهافت، ص٤٦٢.

(105) المصدر نفسه، ص٤٤٢.

(106) المصدر نفسه، ص٤٤٢و٤٤٣.

(107) المصدر نفسه، ص٤٤٣.

(108) المصدر نفسه: ص٤٤٥و٤٤٦. ويقول ابن رشد أيضاً: " والحق أنه من قِبَلِ أنه يعلم ذاته فقط يعلم الموجودات بالوجود الذي هو علة في وجوداتها مثال ذلك من يعلم حرارة النار فقط فإنه لا يقال فيه أنه ليس له بطبيعة الحرارة الموجودة في أشياء الحارة علم بل هذا هو الذي يعلم طبيعة الحرارة بما هي حرارة وكذلك الأول سبحانه هو الذي يعلم طبيعة الموجود بما هو موجود بإطلاق الذي هو ذاته ". ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة (٣)، ص١٧٠٧.

(109) ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة (٣)، ص١٧٠٧.

(110) المصدر نفسه، ص١٧٠٧و١٧٠٨.

(111) فخري، ماجد: أرسطوطاليس، ص٨٧و٨٨

(112) ابن رشد: المصدر السابق (٣)، ص١٤٩٢-١٤٩٤.

(113) المصدر نفسه، ص١٤٩٦.

(114) هذا المخطط مستخلص مما جاء في تفسير ما بعد الطبيعة (٣)، ص١٤٧٩-١٥٠٥.

(115) فخري، المصدر السابق، ص٨٨و٨٩

(116) ابن رشد: تهافت التهافت: ص٢٤١و٢٤٢.

(117) ابن رشد: المصدر السابق (٣)، ص١٥٠٣.

(118) المصدر نفسه، ص١٤٥٤.

* في الأصل " لاكن ".

(119) ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة (٣)، ص١٤٨٩و١٤٩٠. وينظر أيضاً: ابن رشد: مقالة هل يتصل بالعقل الهيولاني العقل الفعال وهو ملتبس بالجسم، في: ابن رشد: تلخيص كتاب النفس، تحقيق أحمد فؤاد الأهواني، مكتبة النهضة المصرية (ط ١)، ١٩٥٠، ص١١٩-١٢٤.

(*) ونلاحظ أن ابن سينا قد زاول العلمين فعلاً ولم يتبين له سقوط ذلك، وهذا يدل على أن المسألة ليست واضحة ولا بينة.

(120) ابن رشد: تلخيص ما بعد الطبيعة، ص41. ويقول أيضاً: " وقد كان ابن سينا يعتقد أنه الذي يبرهن وجودها وأن صاحب العلم الطبيعي يتسلم وجودها من صاحب هذا العلم وليس كما ظن... ". ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة (2)، ص508.

(121) ابن رشد: البرهان، ص298. ويقول شارحاً لقول أرسطو بشأن هذا الموضوع: " ولمكان هذا استفتح القول [أي أرسطو] بأن قال: " والصناعة العامة قد تتكلف بيان سائر المبادئ " - ثم أردف ذلك بأن قال " وإذا كان هذا هكذا فبين ظاهر أنه غير ممكن أن يبين صاحب صناعة صناعة مبادئ صناعته الخاصّة " - يريد: بياناً مطلقاً، أي بياناً يعطي السبب والوجود. وذلك أن صاحب الصناعة الجزئية قد يمكنه أن يبرهن أسباب موضوعه بالدلائل، كما فعل أرسطو في بيان المادة الأولى في " السماع الطبيعي " والمحرك الأول. بل لا سبيل إلى تبيين وجود المحرك الأول إلا بدليل في هذا العلم، أعني العلم الطبيعي، لا على ما ظنه ابن سينا ". المصدر نفسه، ص298. وينظر أيضاً: ابن رشد: تلخيص ما بعد الطبيعة، ص4.

(122) العبيدي، حسن مجيد: العلوم الطبيعية في فلسفة ابن رشد. دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت ـ لبنان (ط 1) 1995، ص23.

(123) ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة (1)، ص338.

(124) المصدر نفسه، ص338.

(125) البرهان المطلق: " قياس يقيني يفيد علم الشيء على ما هو عليه في الوجود بالعلة التي هو بها موجود، إذا كانت تلك العلة من الأمور المعروفة لنا بالطبع ". العبيدي، حسن: المصدر السابق، ص23.

(126) المصباحي: المصدر السابق، ص93. ويقول أيضاً: " ونفهم من هذا التمييز بين مجالي البرهانين الوجودي والمطلق، والدور الذي يقوم به كل منهما في العلم العام والعلوم الخاصة، أن الفلسفة ليس لها الحق في استعمال برهان الوجود لبيان المادة الأولى والمحرك الأول وإنما عليها أن تتسلم نتائج ذلك البرهان من العلم الطبيعي، لأنها لا تمتلك المقدمات الخاصة لذلك، والتي تنتمي للمجال الطبيعي. في مقابل ذلك، منع ابن رشد العلم الطبيعي أن يفحص عن مبادئه ببرهان مطلق، لنه سيخرجه عن دائرة موضوعه إلى جنس أعلى منه ". المصدر نفسه، ص93.

(127) المصدر نفسه، ص87

(١٢٨) العبيدي، حسن: المصدر السابق، ص٢٥.

(١٢٩) ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة، ص١٧٣ - ١٧٩.

(١٣٠) المصدر نفسه، ص١٩٩. ويقول في تهافت التهافت: " إن الشرائع كلها اتفقت على وجود أخروي بعد الموت وإن اختلفت في صفة ذلك الوجود ". ابن رشد: **تهافت التهافت**، ص٥٨٢.

(١٣١) المصدر نفسه، ص١٩٩.

(١٣٢) المصدر نفسه، ص٢٠١. وينظر أيضاً: ابن رشد: **تهافت التهافت**، ص ٥٨٠-٥٨٦.

(١٣٣) المصدر نفسه، ص٢٠٤.

بغيةَ الاختصار والتكثيف فضَّلتُ أن تكونَ الخاتمة (أو النتائج) على شكل نقاط: منها ما هو نتيجةٌ مباشرةٌ لما وردَ في الفصول، ومنها ما هو مستوحىً من دراستي للموضوع كلّه. وقد قسمتُ النتائجَ بحسبِ الفصول وأعطيتُها ترقيماً واحداً، فكانت سبعين نقطة.

الفصل الأول:

١- ظهور أسلوب الشرح بعد أُفول الفلسفةِ اليونانية، وازدهاره طوالَ القرون الوسطى، وقد كانت الفلسفاتُ في ذلك العهد مبنيةً على الشرح أكثر من أن تكونَ إنتاجاً لفلسفةٍ خاصة.

٢- ليست النصوصُ الفلسفية مغلقةً على نفسها، وإنما تحتمل التفسيرَ والتأويل، وتحتمل الخروجَ منها بنتائجَ مختلفة. وهذا ما رأيناه واضحاً في تعامل الفلاسفة مع النصِّ الأرسطي.

٣- تعدد شروح النص الأرسطي، ومحاولة مزجِه بنصوص أخرى، والخروج من ذلك بمنظوماتٍ جديدة. ولم تكن محاولة مزج فلسفة أرسطو بفلسفة غيره، ولا سيما أفلاطون وأفلوطين، تخصُّ الفلاسفة المسلمين وحدهم، وإنما سبقهم إلى ذلك بعضُ الشراح اليونانيين، وهذا يدلُّ على وجودِ ما يبرِّرُ ذلك المزج؛ أي إمكان التعامل مع فلسفة أرسطو وأفلاطون وأفلوطين لا بوصفها فلسفاتٍ منفصلة، بل فلسفاتٍ تمثل كلاً واحداً. وهذا ما فعله ابن سينا في منظومته الفلسفية الجديدة التي أدخل فيها عناصر عدة.

٤- امتياز شروح ابن رشد بالدقة العالية، وتفضيلُه هذا الأسلوب على غيره من الأساليب ناتجٌ عن احترامه لأرسطو وتقديره له، واعتقاده بكمال فلسفته. وأصبحت العنايةُ بأقوال أرسطو وشرحِها واجباً على من جاء بعد أرسطو من الفلاسفة، فقد وصل أرسطو إلى القمة، وما على مَن أتى بعده إلاَّ أن يسلك الطريق نفسه.

٥- لا يُقلِّل الشرحُ من قيمة الفيلسوف، والدليلُ على ذلك أن منزلةَ ابنِ رشد وهو شارح، لم يصل إليها فيلسوفٌ غيرُ شارح، فقد أثار من المشكلات والحلول التي قدَّمها بشروحه ما لم يُثره منتج نص. وإن كان ابنُ رشد قد شرح شرحاً مباشراً وأبدع في الشرح، ونسبَ الأفكارَ لأصحابها، فإن غيرَه قد مارسَ هذه المهمةَ بصورةٍ غير مباشرة ومن دونِ إشارات.

٦- ليس الشرحُ عمليةً عقيمةً لا إبداعَ فيها، بل من الممكن أن يُقالَ كلُّ شيءٍ من خلالِ الشرح. فَمَنْ شَرَحَ وأتقنَ الشَّرحَ خيرٌ مِمَّن ألَّفَ ولم يَتقنِ التأليف.

٧- كلُّ نصٍ مشروح يُعبِّر عن فكر الشارح والنص الأصلي معاً. والشرحُ يُخرجُ ما يكمن في النص. وبلغة أرسطو يُخرج الشَّرحُ ما موجودٌ بالقوة في النص إلى الفعل.

٨- إن الأسباب التي تدعو إلى الشرح منها علميةٌ ومنها عملية. وما كان الجانبُ العمليُ يقلُّ أهميةً عن الجانب النظري.

٩- كميةُ النقد التي وجَّهها ابنُ رشد لابنِ سينا أكبرُ من غيره من الفلاسفة المسلمين، فقد نقدَه في موضوعات عدة، لكنَّ نقدَه له في مبحث الإلهيات أكثرُ من غيره من المباحث، وذلك لأهمية هذا المبحث.

١٠- يقتربُ موضوع الإلهيات في الفلسفة الإسلامية من الموضوعات التي جاءت في كتاب "الميتافيزيقا" لأرسطو. ولا يعني هذا تطابقاً تاماً بينهما، لكنَّ معظمَ الفلاسفةِ المسلمينَ كانوا قد تناولوا الموضوعات نفسَها الموجودة في كتاب أرسطو، وأضافوا إليها موضوعاتٍ أخرى.

١١- وجود شكٍ في نسبةِ بعضِ مقالات كتاب "الميتافيزيقا" لأرسطو عند الشراح اليونانيين القدماء. وربما يُبرر هذا الشك عدم وصولِ مقالات الكتاب كاملةً إلى العربية. فقد وصلت منه إحدى عشرةَ مقالةً فقط.

١٢- لم يكن ابنُ سينا مَعنياً بالشَّرح بقدر ما كان معنياً بتطوير مذهبه الفلسفيِّ الخاص الذي فيه اتصالٌ بفلسفة أرسطو وانفصالٌ عنه في الوقت نفسه. ولم يكن يلتزم

بترتيبِ مقالات إلهيات الشفاء على غرارِ كتاب أرسطو، وإنما كان يقدِّمُ ويؤخِّر ويدمج ويُضيف ويَحذف بما يتناسبُ مع نظريته التي يدعو إليها؛ أي أنّه استعانَ بجميع المصادرِ من أجل إنشاء فلسفتِه الخاصة.

١٣- يُفضّل ابنُ سينا أن تكونَ تسميةُ " ما بعد الطبيعة " بـ " ما قبل الطبيعة "، لأن الأمور التي يبحث فيها هذا العلم هي قبل الطبيعة. ولكنه لم يستعمل المصطلحين كليهما في مؤلفاتِه، وإنما فضّل استعمالَ مصطلح " الإلهيات " بدلاً من هذين المصطلحين.

١٤- ما جاء في إلهيات كتب ابن سينا الثلاثة (الشفاء، النجاة، والإشارات والتنبيهات) هو ما يعبِّر عن فلسفته الإلهية، وليس فيها من تناقض، ولا تختلف إلاّ في الأسلوب. وإذا وُجدت موضوعاتٌ إلهيةٌ في كتبه الأخرى فإنها لا تختلف اختلافاً جوهرياً عمَّا هو موجودٌ في هذه الكتب الثلاثة.

١٥- يخصُّ نقد ابن رشد لإلهيات ابن سينا ما جاء في إلهيات هذه الكتب. وكان قد ألَّفَ مقالتينِ للرد على ابن سينا، لكنهما لم تصلا إلينا. وقد يكون ما جاء في كتبه التي وصلت إلينا ما يعوِّض عن فقدان هاتينِ المقالتين.

١٦- لم يقم بالشرح المفصل لـ " ميتافيزيقا " أرسطو إلا ابن رشد، ومن خلال شرحه لهذا الكتاب نقدَ ابنَ سينا في كثيرٍ من الموضوعات. ولم يكن نقده لإلهيات ابن سينا في هذا الكتاب فقط، بل إنه نقده في معظم مؤلفاته.

١٧- ابتدأ ابنُ رشد شرحَ كتاب أرسطو بمقالة الألف الصغرى ولم يشرح مقالةَ الكاف والميم والنون.

١٨- ارتباط الفلسفة بابن سينا في المشرق الإسلامي جعله ممثلاً للفلسفة، وكأنه الممثل الحقيقي لآراء الفلاسفة.

١٩- كان نقد الغزالي للفلسفة موجهاً إلى ابن سينا بالدرجة الأولى، فمن خلاله قرأ الفلسفة، ووجه لها نقده المعروف.

٢٠- يمثل جزءٌ من نقد ابن رشد لابن سينا نقداً للغزالي في الوقت نفسه، فقد حاول أن يفصل أفكارَ ابنِ سينا عن أفكار الفلاسفة القدماء، لا سيما أرسطو، للخروج بنتيجة هي أن نقد الغزالي للفلسفة لا يخص أرسطو بقدر ما يخص ابن سينا.

٢١- بعضٌ من نقد ابن رشد لابن سينا مستمدٌ من الغزالي. فقد وقفَ مع الغزالي كلَّما خرجَ ابنُ سينا عن أرسطو، ووقفَ مع ابن سينا ضدَّ الغزالي كلَّما اقترب ابنُ سينا من أرسطو. وفي بحثي هذا لم يبرز جانب الاختلاف بين ابن رشد والغزالي، بل بالعكس كان جانب الاتفاق هو البارز.

٢٢- تدلُّ استعانة ابن رشد بنقد الغزالي لابن سينا على طبيعةِ الجدل التي تستدعي الانتصارَ على الخصم بأيِّ ثمن، وإلا فلماذا يؤيدُ الغزاليَّ ضدَّ ابن سينا والعكس، ثم ينقد الاثنينِ معاً. أما وقفةُ القاضي التي وقفها، فهي صحيحة، ولكنه في كثيرٍ من الأحيان كان الخصمَ والحكم. إن الجانبَ الجدلي عند ابن رشد كان ظاهراً، ولا أظن أن من أنفق عمرَه كلَّه ضدَّ الكلام لم يعلق به شيءٌ منه. فاهتمامُ الفيلسوف بمادة ما، حتى وإن كانت نقداً، يترك أثراً واضحاً فيه.

٢٣- يُقوِّمُ ابنُ رشد إلهياتِ ابن سينا بقدر التزام ابن سينا بالبرهان، وقد رأى أنه خرج عن البرهان إلى الجدل في مسائلَ مهمة من إلهياته. ولهذا فهو يعد إلهياتِ ابن سينا واقعةً في مجال الجدل لا البرهان.

٢٤- استعمل ابن رشد التفرقةَ بين الأقيسة للتمييز بين الناس، وقد حاول بعضُ الباحثين الربطَ بين تقسيم ابن رشد وابن تومرت لأصناف الناس. وأرى أن هذا التقسيم قديمٌ قدمَ الفلسفة، وكان معظم الفلاسفة قد قسموا الناس على أصناف أو طبقات. وأرى أن هناك مبالغةً في تأثير ابن تومرت بابن رشد.

٢٥- ومن النتائج العرضية التي توصلت إليها مسألة احتكار المعرفة، ولا سيما ما يتعلق بحيازةِ جماعة من الناس للبرهان هم وحدهم من دون غيرهم. فقد حاول ابنُ رشد أن يمنع بعضَ الناس من أفكار معينة، لأنها كالسموم بالنسبة لهم، وبخاصة في مجال الإلهيات. وغالباً ما يصل الفلاسفة إلى هذه الفكرة بعدما يقسمون الناسَ على

طبقات. ويهيمن الفيلسوف على الطبقة العليا، ومن ثم يبدأ بممارسة سلطةٍ منع تداول النصوص بين الجمهور أو العامة. حتى وإن كان هذا التقسيم، أو هذه السلطة، نظرياً، وهي بالتأكيد كذلك. فابن رشد ينظِّر لمنع الكلام في بعض النصوص مع من لا تلائمه، ولكن كيف يطبق هذا المنع؟ أو كيف ينفذه؟ وبأيةِ سلطة تنفيذية؟ لقد اشتمل كتابُ " تهافت التهافت " على كلِ كتاب " تهافت الفلاسفة " الذي اشتمل بدوره على معظم نظريات ابن سينا. فمن ذا الذي يستطيع أن يمنع نفسَه من قراءة هذه الكتب المهمة، أو المشهورة، التي داعبت مشاعرَ الكثير من الناس؟ من ذا الذي يحدد أن هذا الرأي سمٌّ لهؤلاء، ودواءٌ لغيرهم؟ هل هو الفيلسوف؟ ومن ذا الذي يسمع كلامه؟ ولماذا؟ إن من يؤلف آلافِ الصفحات ليس له الحقُّ في أن يمنع أيةَ فئةٍ من قراءتها. فالنصُّ يخرج من يدي المؤلف ما إن يصبح كتاباً مقروءاً. وكيف يُمنع أيُّ إنسانٍ من قراءةِ نصٍّ وتفسيره على هواه؟ كلُّ إنسانٍ يعتقد أنَّه يفهم النص، أو له القدرةُ على فهم النص.

٢٦- يحاول كلُّ مفكرٍ أن ينسب نفسَه إلى البرهان، ولا يخرج المتكلمون من هذا الحكم. ومسألة الفصل التام بين الفلاسفة المسلمين والمتكلمين ليست صحيحة. ولم يكن المتكلمون يدافعون عن العقائد الدينية بالجدل فقط، وإنما كان لحججهم العقلية دورٌ كبير. ولم يبقَ المتكلمُ محصوراً في مسألة الدفاع عن العقيدة فقط، بل إنه تطرق إلى مسائلَ فلسفية خالصة؛ ولهذا فقد كان بعضُ مَن نُسِبَ إلى الكلام أكثرَ فلسفةً مِن بعضِ مَن نُسِبَ إلى الفلسفة.

٢٧- لا يتعلق البرهان بالمحتوى المعرفي بقدر ما يتعلق بالجانب الصوري، ولا علاقةَ للجانب الصوري بالكشف عن صدق المقدمات، لأن صدق المقدمات يُفرض فرضاً. وقد كان الاختلاف بين ابن سينا وابن رشد يتعلق بصدقِ المقدمات أكثرَ مما يتعلق بطريقة الاستدلال من حيث صحتها أو خطئها. ولا أظن أن لهذه المشكلة حلاً في مجال الإلهيات.

الفصل الثاني:

١- يعد التمييز بين الماهية والوجود، وجعل الوجود عرضاً للماهية، خروجاً على أرسطو، إذا استثنينا الجانب المنطقي منه.

٢- لم يكن هدف ابن سينا شرح نظرية أرسطو في الماهية والوجود، وإنما كان هدفه أن يبني نظاماً خاصاً لا يستقيم إلا بجعلِ الوجود عرضاً للماهية.

٣- إن الواحدية والوجود لا يقومانِ الماهيةَ عند ابن سينا. ولا توضع الحدود إلا للأشياء المركبة، والواجب الوجود بذاته لا جنسَ له ولا فصل، ولا تركيبَ فيه، فلا ماهيةَ له إلا أنه الموجود الواجب الوجود. ويلجأ ابن سينا إلى تعريف الله بالسلب لأنه لا توجد طريقة أخرى لتعريفه إلاَّ أن يُسلب عنه ما لا يتناسب معه.

٤- عدمُ إعطاء تعريف لله نتيجةٌ قد توصل إليها معظمُ الفلاسفة، والمتكلمين أيضاً، فما وصل إليه المعتزلة بنفيهم للصفات، والأشاعرة في عدم سؤالهم عن الكيفية، كله يعبر عن محاولةِ الفصل بين الله والإنسان. ولهذا فإن الفلاسفةَ والمتكلمين حتى وإن كانوا قد تطرقوا إلى طبيعة الذات الإلهية، أو كل ما يخص العلم الإلهي، فإن هناك شِبهَ اتفاقٍ بينهم على أنْ ليس بين عالم الغيب وعالم الشهادة إلا اشتراكُ الاسم. ومن تمسك بالآية " ليس كمثله شيء "، فقد اختصر الطريق.

٥- ميَّز ابنُ سينا بين حملِ الجنس على النوع، وحملِه على الفصل، فالجنسُ يحمل على النوع على أنه جزءٌ من ماهيته، ويحمل على الفصل على أنه لازمٌ له، وليس جزءاً من ماهيته. وليست العلاقة بين الجنس والفصل ذاتية ضرورية، فالجنس والفصل منفصلانِ داخل ماهية الإنسان.

٦- إن التمييز بين الماهية والوجود ضرورةٌ اقتضتها فكرةُ التمييز بين الواجب والممكن.

٧- اعتمد ابن سينا التمييزَ المنطقي بين الماهية والوجود ونقلَه إلى الجانب الأنطولوجي.

٨- اعتمد نقدُ ابن رشد لابن سينا، في مسألة الماهية والوجود، التدقيقَ في دلالة المصطلح. وقد رأى أن السبب في جعل الواحدية والوجود عرضاً للماهية هو الخلط في دلالات هذينِ المصطلحين. وقد تتبع ابن رشد بدقةٍ نشأةَ مصطلح " الموجود " في اللغة العربية، واقتراحات المترجمين لوضع الاسم المناسب له. وقد ظنَّ ابن سينا - كما يرى ابن رشد - أن اسمَ الموجود حيثما يستعمله المترجمون فإنهم يدلون به على الصادق. ويوافق ابن رشد على أن الموجود بمعنى الصادق هو ما يكون مفهومُه غيرَ مفهوم الماهية؛ أي أنه يكون عرضاً لها، ولذا فإن عرضية الوجود تنطبق على الذي يدل على الصادق فقط لا على غيره.

٩- علاقة الجنس بالفصل عند ابن رشد علاقةٌ ضرورية، والحدُّ يحتوي طبيعةً واحدة، فلا يُضاف الفصل إلى الجنس من الخارج، بل هو إخراجُ الجنسِ إلى الفصل في نوعٍ مشارٍ إليه، والنوعُ موجودٌ داخل الجنس.

الفصل الثالث:

١- اعتمد ابن سينا قسمةَ الموجود إلى واجبٍ وممكنٍ للبرهنة على وجود الله. فمن الجانب الأول، ليس هناك حاجةٌ إلى بيانِ ثبوت الأول ووحدانيته إلاَّ إلى تأملِ الوجود ذاته، ومن جانب آخر يبرهن عليه من خلال الممكنات.

٢- لا يرفض ابن سينا الطرقَ الأخرى التي تثبت وجود الله، ولكنه يعد طريقته، أي النظر إليه من خلال الوجود، أشرفَ وأوثقَ من غيرها. وفي الحقيقة يرى ابن سينا أن واجب الوجود بذاته هو البرهان على كل شيء.

٣- لقد افترض ابن سينا منذ البداية هذه الفرضية، ومنها استمد نظامُه كلُّه مصداقيتَه، فهي فرضيةٌ أكثر منها مبرهنة، فقد ثبَّتَ الوجود وعدَّه معطىً أولياً، ومنه انطلق لإثبات كلِّ شيء.

٤- إن القسمة إلى واجبٍ وممكن - عند ابن رشد - غيرُ معروفةٍ بنفسها، ولم يقل بها الفلاسفةُ القدماء، ولا سيما أرسطو.

٥- يوحّد ابنُ رشد بين طريقة ابن سينا وطرق الأشاعرة، واعتمادهم مقدماتٍ واحدة؛ بمعنى أن كلاً من ابن سينا والمتكلمين قد اعتمد الجدلَ لا البرهان. لكنَّ البحثَ في التفاصيل يُثبت أن هناك فرقاً بين طريقة ابن سينا وطرق المتكلمين؛ فالحاجةُ إلى الله عند المتكلمين هي في إحداث الأشياء بعد أن لم تكن، بينما الحاجةُ إليه عند ابن سينا من أجل الإمكان لا من أجل الحدوث.

٦- يرى ابن رشد أن طبيعةَ الممكن لا تنقلب إلى الضروري، والواجبُ كيفما فُرض فليس فيه إمكان، والممكنُ كيفما فُرض فليس فيه وجوب.

٧- يقول إن من أسباب قسمة ابن سينا للموجودات أنَّه اعتقد في السماء أنها في جوهرها واجبةٌ من غيرها، ممكنةٌ في ذاتها. ومن الممكن في الحركةِ أن تكون واجبةً من غيرها، ممكنةً من ذاتها، لأن الوجودَ لا يكون لها من ذاتِها بل من غيرها.

٨- لم يقف ابن رشد عند نقد ابن سينا في هذا الموضوع وحسب، بل إنه حاول أن يُجري تعديلاً على طريقته لكي يخرجها مخرج برهان، وبذلك تكون بعيدةً عن متناول النقد الموجه إليها.

٩- لم يكن التعديلُ الذي أجراه ابن رشد على قسمة الموجود إلى واجبٍ وممكن، بخرج عن جوهر المسألة، وهو منعُ التسلسل إلى ما لا نهايةَ له.

١٠- افتراضُ الوقوف عن علةٍ لا علةَ لها ينقض الفرضَ الأساس بأنَّ لكلِّ معلولٍ علة. وهذه مشكلةٌ ستبقى مستمرةً في جميع الفرضيات المشابهة لها، التي تأتي بما يناقض الفرضَ الأساسي.

١١- اعتمد ابن رشد دليلَ الحركةِ الأرسطي الذي يبرهن على وجود المحرك الذي لا يتحرك. ولكنه أضافَ دليلين آخرين لإثبات وجود الله.

١٢- تجمع الطرقُ الشرعية عند ابن رشد بين وصفين: الأول أن تكون يقينية، والثاني أن تكون بسيطةً غيرَ مركبة.

١٣- يعد ابنُ رشد دليلي العناية والاختراع صالحين للعامة والخاصة معاً، ودليل العناية من أشرف الدلائل على وجود الصانع.

١٤- ليس هناك دليلٌ على وجود الله قد أرضى الفلاسفةَ جميعاً، إذ تتعرض الأدلةُ دائماً لنقد الفلاسفة لأنهم يكتشفون فيها جانباً ضعيفاً، ولهذا يستبدلونه بآخر يرونَ أنه يحل المشكلة. لكنَّ نقدَ أيِّ دليلٍ على وجود الله لا يعني رفضاً لوجوده، وإنما هو نقدٌ للدليل وحسب.

١٥- ليس دليلا العنايةِ والاختراع برهانيين، وإنما هما إلى الجدل أقربُ.

١٦- قال ابنُ سينا بالعناية، ولم يعوّل عليها دليلاً على وجود الله. وليست فكرةُ العناية غريبةً على الفكر الإنساني، لأنها مرتبطةٌ بوجود الله دائماً، بل إن قلةً من الفلاسفة يؤمنون بوجود الله ولا يؤمنون بعنايته، وحتى إن لم يقولوا بالعناية المباشرة بالجزئيات، فإن نظامَ الكون يؤدي إلى القول بالعناية.

١٧- دليلُ العنايةِ فرضٌ مسبق وليس قضيةً مبرهَنة؛ لذا فإنه مرفوضٌ عقلاً ومقبولٌ شرعاً.

الفصل الرابع:

١- كانت نظريةُ الفيض النظريةَ الأكثر قبولاً عند معظم الفلاسفة، فقد أجابت عمَّا لم تستطع النظرياتُ الأخرى الإجابةَ عنه.

٢- كانت من الأهمية بحيث لابدَّ للفيلسوف من أن يكون له منها موقف، إن مؤيداً لها أو رافضاً.

٣- هي محاولةٌ لتفسير صدورِ الموجودات عن الله، وكذلك لحلِّ مسألةِ الخير والشر. وقد كان الشرُّ عند ابن سينا عرضياً.

٤- قامت على مبدأ أن الواحدَ لا يصدر عنه إلا واحد. وقد عدَّ ابنُ سينا هذا المبدأ يقينياً وصادقاً ولا يتطرق إليه شكٌ.

٥- يصدر عن كلِّ عقلٍ ثلاثةُ أشياء، وعددُ العقول عشرة، والعقلُ العاشر هو العقلُ الفعال واهبُ الصور.

٦- يرى ابنُ سينا أن ليس صدور الكلِ عن واجب الوجود على سبيل الطبع، لأنه يعقل أن وجودَ الكلِ لازمٌ عنه، وليس في ذاته مانعٌ لصدور الكل عنه.

٧- لا يعقل الله الأشياءَ من الأشياء ذاتها، بل هو يعقل من ذاته ما هو مبدأ له، وعلمه كلي، ومع ذلك لا يعزب عنه شيءٌ شخصي.

٨- ليس على أصحاب العلم الطبيعي إثباتُ موضوع علمهم ولا بيان مبادئه، وإنما يكون ذلك لصاحب العلم الإلهي.

٩- لم يتناول ابن سينا مسألةَ النبوة والمعاد بشكلٍ مفصل في إلهيات الشفاء والنجاة والإشارات والتنبيهات، وهذا ما أدى ببعض الباحثين إلى أن ينسبوا إلى ابن سينا قولَه بحشر الأجساد لا الأنفس. ومَن دقَّق في إلهيات ابن سينا وجده لا يُنكر حشر الأجساد، ولكن من الناحية الشرعية فقط.

١٠- القولُ بأن الواحد لا يصدر عنه إلاَّ واحد - عند ابن رشد - مبني على تشبيه الفاعل الذي في الغائب بالفاعل الذي في الشاهد، وهما مختلفان، ولا يوجد ما هو مشتركٌ بين هذينِ الفاعلينِ إلاَّ الاسم.

١١- تنحصر مهمة الفاعل عند ابن رشد بإخراج ما هو بالقوة إلى الفعل.

١٢- يرى ابن رشد أن المبدأ القائلَ بعدم صدور الواحد إلاَّ عن الواحد لا يحل مشكلةَ وجودِ الكثرة.

١٣- استغنى ابن رشد عن الفيض بفكرة العلةِ والمعلول. فليس هناك صدورٌ ولا لزوم، وإنما هناك علةٌ ومعلول، ولا يمتنع فيما هو بذاته عقلٌ ومعقولٌ أن يكون علةً لموجوداتٍ كثيرةٍ من جهة ما يعقل منه من أنحاء شتى. وللمبادئ مقاماتٌ معلومةٌ من المبدأ الأول لا يتم لها وجودٌ إلاَّ بذلك المقام منه.

١٤- لا يقيس ابنُ رشد العلمَ الإلهيَّ على العلم الإنساني؛ ذلك أن العلمَ الإلهيَّ لا يوصف بالكلي ولا بالجزئي، فهو من نوعٍ مختلفٍ عن العلم الإنساني.

١٥- وأرى ألاَّ سبيلَ للإنسان عند كلامه في بعضِ مسائلِ الإلهيات إلاَّ التشبيه، وهناك اعترافٌ من المشتغلين جميعاً بأنَّ ما هنا لا يشبه ما هناك؛ أي أن الكَلام عمَّا

هو في الشاهد لا يشبه الكلام عمّا هو في الغائب. ولا يستطيع الفكر البشري أن يكفَّ عن الكلام في الإلهيات، ولا يستطيع أن يعطي المسألةَ حقها لأنها خارجةٌ عن مجال فهمه. وسيبقى متأرجحاً بين الكلام فيما لا يُمكن أن يُعرف، والسكوت عما لا يستطيع السكوت عنه.

١٦- لا يَعُدُّ ابنُ رشد العقلَ الفعالَ واهباً للصور؛ وإنما الفاعل بالحقيقة هو الذي يركِّب بين الصورة والهيولى.

١٧- يرى ابن رشد أن ابنَ سينا لم يفهم مقصدَ أرسطو في أن صاحبَ العلم الجزئي لا يمكنه أن يبرهن أسبابَ موضوعه. وقد دافع عن أحقية العلوم الجزئية في النظر في مبادئها.

١٨- لم يتعرض لنقدٍ مباشر لمسألةِ النبوة والمعاد عند ابن سينا، وإنما رفضُهُ لنظريةِ الفيض يلزم عنه موقفُه كله. أما مشكلةُ الخير والشر فهو يحلها كما حلَّها ابن سينا، وذلك بأن عدَّ الشرَّ عرضياً، أو أن الشر وإن كان كثيراً فهو ليس بالأكثري.

المصادر والمراجع

- القرآن الكريم.
- الآلوسي. حسام محيي الدين.
- تأصيل فلسفات الوجود العربية وجدلية التواصل.
دوريات آفاق عربية، الفلسفة والثقافة (٢)، السنة الثانية، مايس ١٩٨٥.
- حوار بين الفلاسفة والمتكلمين.
دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد ١٩٨٦.
- دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي.
دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ١٩٩٢.
- فلسفة الكندي وراء القدامى والمحدثين فيه.
دار الطليعة، بيروت ـ لبنان (ط ١) أيلول ١٩٨٥.
- نقد ابن رشد لفلسفات الوجود على ضوء مذهبه الخاص.
مؤتمر ابن رشد، تونس ١٩٩٨.
- محاضرات في الفلسفة الإسلامية.
محاضرات ألقيت على طلبة الصف الثالث، كلية الآداب قسم الفلسفة، ١٩٩٨ـ ١٩٨٩.
- ابن تومرت: أعز ما يطلب، تحقيق عمار الطالبي.
المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر ١٩٨٥.
- ابن خلدون: المقدمة، تحقيق حجر عاصي.
دار ومكتبة الهلال، بيروت ١٩٨٣.
- ابن رشد:
- تفسير ما بعد الطبيعة، تحقيق موريس بوريج.
درا المشرق، بيروت لبنان ١٩٦٧.
- تلخيص البرهان، في شرح البرهان لأرسطو وتلخيصه، تحقيق عبد الرحمن

بدوي.
السلسلة التراثية، الكويت (ط ١) ١٩٨٤.
- تلخيص الجدل في ابن رشد: تلخيص منطق أرسطو، تحقيق جيرار جهامي.
المكتبة الشرقية بيروت - لبنان ١٩٨٢.
- تلخيص الخطابة، تحقيق عبد الرحمن بدوي.
وكالة المطبوعات. الكويت، دار القلم بيروت .لبنان.
- تلخيص السياسة، ترجمة حسن مجيد العبيدي، وفاطمة كاظم الذهبي.
دار الطليعة والنشر، بيروت - لبنان (ط ١) ١٩٩٥.
- تلخيص كتاب الشعر، تحقيق تشارلس بتروث وأحمد عبد المجيد هريدي.
الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٦.
- تلخيص ما بعد الطبيعة، تحقيق عثمان أمين.
شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، القاهرة ١٩٥٨.
- تلخيص المغالطة، في: تلخيص منطق أرسطو، تحقيق جيرار جهامي.
المكتبة الشرقية بيروت - لبنان ١٩٨٢.
- تهافت التهافت، تحقيق موريس بويج.
دار المشرق، بيروت - لبنان ١٩٨٦.
- شرح البرهان، في: شرح البرهان لأرسطو وتلخيصه،تحقيق عبد الرحمن بدوي.
السلسلة التراثية، الكويت (ط ١) ١٩٨٤.
- الشرح الكبير لكتاب النفس لأرسطو، نقله من اللاتينية إلى العربية إبراهيم الغربي.
المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون «بيت الحكمة» ١٩٩٧.
- الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، إشراف محمد عابد الجابري.
مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت (ط ١) ١٩٩٨.
- فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، إشراف محمد عابد الجابري.

مركز دراسات الوحدة العربية (ط١) ١٩٩٧.

ـ مقالة هل يتصل بالعقل الهيولاني العقل الفعال وهو ملتبس بالجسم، في: ابن رشد: ابن رشد: تلخيص كتاب النفس، تحقيق أحمد فؤاد الأهواني.

مكتبة النهضة المصرية (ط١) ١٩٥٠.

ـ ابن سينا:

ـ الإشارات والتنبيهات، (القسم الثالث)، تحقيق سليمان دنيا.

دار المعارف بمصر (ط٢).

ـ الأضحوية في المعاد، تحقيق حسن عاصي.

المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت ـ لبنان، (ط٢) ١٩٨٧.

ـ البرهان من كتاب الشفاء، تحقيق عبد الرحمن بدوي.

مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٤.

ـ تفسير كتاب اثولوجيا. في: أرسطو عند العرب.

وكالة المطبوعات، الكويت (ط٢) ١٩٧٨.

ـ الحدود، في: الأعسم عبد الأمير: المصطلح الفلسفي عند العرب.

مكتبة الفكر العربي ـ بغداد (ط١) ١٩٨٥.

ـ الشفاء، الإلهيات، مراجعة وتقديم إبراهيم مدكور، تحقيق محمد يوسف موسى، سليمان دينا، سعيد زايد.

الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة ١٩٦٠.

ـ الشفاء، الطبيعيات،السماع الطبيعي،مراجعة إبراهيم مدكور،وتحقيق سعيد زايد.

الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٣.

ـ الشفاء، المنطق، المدخل، تحقيق الأب قنواتي وآخرين.

المطبعة الأميرية ـ القاهرة ١٩٥٢.

ـ الشفاء، المنطق، المقولات، مراجعة إبراهيم مدكور، تحقيق الأب قنواتي، محمود الخضيري، أحمد فؤاد الأهواني، سعيد زايد.

الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، ١٩٥٩.

ـ عيون الحكمة، تحقيق: عبد الرحمن بدوي.
وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت ـ لبنان (ط ٢) ١٩٨٠.
ـ المباحثات، في: بدوي: أرسطو عند العرب.
وكالة المطبوعات، الكويت (ط ٢) ١٩٧٨.
ـ منطق المشرقين، تقديم شكري النجار.
دار الحداثة، بيروت (ط ١) ١٩٨٢.
ـ النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية، تحقيق: ماجد فخري.
دار الآفاق الجديدة، بيروت (ط ١) ١٩٨٥.
ـ ابن طفيل: حي بن يقظان تحقيق فاروق سعد.
دار الآفاق الجديدة، بيروت (ط ٢) ١٩٧٨.
ـ ابن النديم: الفهرست.
مكتبة خياط، بيروت ـ لبنان، ١٩٦٤.
ـ أرسطو: «منطق أرسطو» (٢)، تحقيق عبد الرحمن بدوي.
وكالة المطبوعات الكويت، دار القلم بيروت ـ لبنان (ط)، ١٩٨٠، ص ٣٣٣.
ـ الأهواني، أحمد فؤاد:
ـ ما بعد الطبيعة عند ابن رشد في: «أعمال ندوة ابن رشد»، جامعة محمد الخامس ١٩٧٨.
المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت ـ لبنان (ط ١) ١٩٨١.
ـ مقدمة لرسالة الكندي «الفلسفة الأولى»، في: «الفلسفة الأولى للكندي إلى المعتصم بالله»، تحقيق أحمد فؤاد الأهواني.
دار التقدم العربي ومؤسسة الكتاب الحديث، بيروت ـ لبنان (ط ٢) ١٩٨٦.
ـ آل ياسين، جعفر: الفارابي في حدوده ورسومه.
عالم الكتب، بيروت (ط ١) ١٩٨٥.
ـ بدوي، عبد الرحمن:
ـ أرسطو عند العرب.

وكالة المطبوعات، الكويت (ط٢) ١٩٧٨.
- أفلوطين عند العرب.
وكالة المطبوعات، الكويت (ط٣) ١٩٧٧.
- التليلي، عبد الرحمن: ابن رشد الفيلسوف العالم.
المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس ١٩٩٨.
- الجابري، علي: منطق المقولات عند ابن رشد بين النص الأرسطي والإنجاز العربي.
مؤتمر ابن رشد، تونس ١٩٩٨.
- الجابري، محمد عابد:
- المدرسة الفلسفية في المغرب والأندلس، مشروع قراءة جديدة لفلسفة ابن رشد، في: أعمال ندوة ابن رشد ومدرسة في الغرب الإسلامي.
المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت - لبنان (ط ١) ١٩٨١.
- نحن والتراث.
المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - المغرب (ط٢) ١٩٨٥.
- مقدمة لـ «تهافت التهافت»، في: ابن رشد: تهافت التهافت، إشراف محمد عابد الجابري.
مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت (ط ١) ١٩٨٨.
- السينوية، فصولها وأصولها. في: دراسات مغربية في الفلسفة والتراث والفكر العربي الحديث.
دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت - لبنان (ط ١) ١٩٨٥.
- جونو، ادوارد: الفلسفة الوسيطة، ترجمة: علي زيعور.
دار الأندلس (ط٢) ١٩٧٩.
- حنفي، حسن:
- ابن رشد شارحاً لأرسطو.
مؤتمر ابن رشد، الذكرى المئوية الثامنة لوفاته (ج ١) ١٩٧٨، الجزائر ١٩٨٥

ـ الاشتباه في فكر ابن رشد.
مجلة عالم المعرفة، العدد الرابع، أبريل/ يونيو ١٩٩٩، الكويت.

ـ خنجر، باسمة جاسم: نقد ابن رشد للفلاسفة في كتاب تفسير ما بعد الطبيعة. (رسالة ماجستير)، إشراف عبد الأمير الأعسم، قسم الفلسفة، كلية الآداب، جامعة بغداد، ١٩٨٩.

ـ دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة.
مكتبة النهضة المصرية (ط ٥).

ـ الرازي، محمد بن أبي بكر: مختار الصحاح.
دار الكتاب العربي، بيروت ـ لبنان.

ـ رسل، برتراند: حكمة الغرب، الجزء الأول، ترجمة: فؤاد زكريا.
عالم المعرفة، الكويت، شباط ١٩٨٣.

ـ رمضان، محمد: الباقلاني وآراؤه الكلامية.
مطبعة الأمة، بغداد ١٩٨٦.

ـ رينان، ارنست: ابن رشد والرشدية، ترجمة عادل زعيتر.
دار إحياء الكتب العربية، القاهرة ١٩٥٧.

ـ زنيبر، محمد: ابن رشد والرشدية في إطارهما التاريخي. في: أعمال ندوة ابن رشد ومدرسته في الغرب الإسلامي.
المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت ـ لبنان (ط ١) ١٩٨١.

ـ الزمخشري: أساس البلاغة.
دار صادر، بيروت ١٩٧٩.

ـ سانتلانا، دايفد: المذاهب اليونانية الفلسفية في العالم الإسلامي، حققه وقدم له وعلق عليه محمد جلال شرف.
دار النهضة العربية، بيروت ١٩٨١.

ـ الشكري، جابر: تاريخ العلم اليوناني.
مطبعة جامعة بغداد، ١٩٨٤.

ـ صالح، مدني: ابن طفيل، قضايا ومواقف.
دار الحرية للطباعة، بغداد، ١٩٨٠.
ـ صبحي، أحمد محمود: في علم الكلام.
مؤسسة الثقافة الجامعة ـ الإسكندرية (ط ٤) ١٩٨٢.
ـ صليبا، جميل: المعجم الفلسفي.
دار الكتاب اللبناني، بيروت ـ لبنان، ١٩٨٢.
ـ الصنهاجي، أبو بكر علي: كتاب أخبار المهدي بن تومرت، تحقيق عبد الحميد حاجيات.
المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر ١٩٨٦.
ـ الطالبي، عمار: مقدمة لكتاب «أعز ما يطلب» في: محمد بن تومرت: أعز ما يطلب.
المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر ١٩٨٥.
ـ الطوسي: شرح كتاب «الإشارات والتنبيهات»، في ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، (القسم الثالث)، تحقيق سليمان دنيا.
دار المعارف بمصر (ط ٢).
ـ عاصي، حسن: في المقدمة التي كتبها لتحقيق هذا الكتاب، في «الأضحوية في المعاد».
المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت ـ لبنان (ط ٢) ١٩٨٧.
ـ عبد الحميد، عرفان: دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية.
مطبعة أسعد، بغداد ١٩٧٧.
ـ عبد الرحمن، طه: لغة ابن رشد الفلسفية من خلال عرضه لنظرية المقولات.
في: أعمال ندوة ابن رشد.
المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت ـ لبنان (ط ١) ١٩٨١.
ـ العبيدي، حسن مجيد:
ـ العلوم الطبيعية في فلسفة ابن رشد.

دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت ـ لبنان (ط١) ١٩٩٥.
ـ نحو رؤية جديدة لتفسير نكبة ابن رشد سياسياً.
مجلة الموقف الثقافي، بغداد، عدد(١٦) ١٩٩٨.
ـ العراقي، محمد عاطف:
ـ المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد.
دار الطليعة، بيروت (ط١)، نيسان ١٩٩٥.
ـ النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد.
دار المعارف، مصر (ط٢)، ١٩٧٩.
ـ العلوي، جمال الدين: المتن الرشدي، مدخل لقراءة جديدة.
دال توبتال للنشر المغرب (ط١) ١٩٨٦.
ـ الغزالي:
ـ مقاصد الفلاسفة، تحقيق سليمان دينا.
دار المعارف بمصر (ط٢).
ـ المنقذ من الضلال، تحقيق جميل إبراهيم حبيب.
دار القادسية للطباعة ١٩٨٣.
ـ تهافت الفلاسفة، تحقيق موريس بوريج.
دار المشرق، بيروت ـ لبنان.
ـ الفارابي: إحصاء العلوم، تحقيق عثمان أمين.
مكتبة الانجلو المصرية، (ط٣) ١٩٦٨.
ـ فخري، ماجد:
ـ ابن رشد فيلسوف قرطبة.
دار المشرق، بيروت (ط٣) ١٩٩٢.
ـ أرسطو طاليس.
الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٨٦.
ـ تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة كمال اليازجي.

الجامعة الأمريكية. بيروت ١٩٧٤.
ـ السهروردي ومآخذه على المشائين العرب، في: الكتاب التذكاري، شيخ الإشراق شهاب الدين السهروردي، في الذكرى الثامنة لوفاته.
الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٤.
ـ موضوع الإلهيات عند ابن سينا وأسلافه، في: الذكرى الألفية لمولد الشيخ الرئيس الحسين بن عبد الله بن سينا.
مؤسسة نوفل، بيروت .لبنان، ١٩٨٠.
ـ **قاسم، محمود**: ابن رشد وفلسفته الدينية.
مكتبة الانجلو المصرية (ط٣) ١٩٦٩.
ـ **كرم يوسف**:
ـ تاريخ الفلسفة اليونانية.
دار القلم، بيروت ـ لبنان.
ـ العقل والوجود.
دار المعارف بمصر ١٩٠٦.
ـ **الكندي**:
ـ الحدود والرسوم، في: المصطلح الفلسفي عند العرب، تحقيق عبد الأمير الأعسم.
مكتبة الفكر العربي، بغداد (ط٢) ١٩٨٥.
ـ الفلسفة الأولى للكندي إلى المعتصم بالله، تحقيق أحمد فؤاد الأهواني.
دار التقدم العربي ومؤسسة الكتاب الحديث، بيروت ـ لبنان (ط٢) ١٩٨٦.
ـ **كوربان**: تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة نصير مروة وحسن قبيسي.
منشورات عويدات، بيروت ـ باريس، (ط١) حزيران ١٩٦٦.
ـ **محمد، يحيى**: نقد العقل العربي في الميزان.
الانتشار العربي، (ط١) ١٩٩٧.
ـ **مدكور، إبراهيم**:

ـ بين السهروردي وابن سينا، في: الكتاب التذكاري، شيخ الإشراق شهاب الدين السهروردي، في الذكرى الثامنة لوفاته.
الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٤.
ـ مقدمة لكتاب ابن سينا «الشفاء»، في: ابن سينا: الشفاء، الإلهيات (١)، مراجعة وتقديم إبراهيم مدكور، تحقيق محمد يوسف موسى، سليمان دينا، سعيد زايد.
الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة ١٩٦٠.
ـ مقدمة لكتاب «الشفاء»، المنطق، المدخل، في: ابن سينا: الشفاء، المنطق، المدخل، تحقيق الأب قنواتي وآخرين.
المطبعة الأميرية ـ القاهرة ١٩٥٢.
ـ **مراد، بركات محمد**: تأملات في فلسفة ابن رشد.
الصدر لخدمات الطباعة (سبسكو)، (ط ١) ١٩٨٨.
ـ **مروة، حسين**: النزعات المادية في الفلسفة الإسلامية (ج ٢).
دار الفارابي ـ بيروت (ط ٣) ١٩٧٣.
ـ **المصباحي، محمد**: الوجه الآخر لحداثة ابن رشد.
دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت ـ لبنان (ط ١) ١٩٩٨.
ـ **المظفر، محمد رضا**: المنطق.
مطبعة حسام، بغداد ١٩٨٢.
ـ **مهدي، محسن**: مقدمة لـ «كتاب الحروف». في: الفارابي: كتاب الحروف، تحقيق محسن مهدي.
دار المشرق، بيروت ـ لبنان ١٩٦٩.
ـ **موسى، محمد يوسف**: الإلهيات بين ابن سينا وابن رشد، في: «الكتاب الذهبي للمهرجان الألفي لذكرى ابن سينا» بغداد من ٢٠ إلى ٢٨ مارس ١٩٥٢.
مطبعة مصر، القاهرة ١٩٥٢.
ـ **النشار، علي سامي**: مناهج البحث عند مفكري الإسلام.
دار المعارف، مصر (ط ٤) ١٩٧٨.

- نورجان، عبد الرحمن: الكندي وفلسفته.
مطبعة اسعد، بغداد ١٩٦٢.
نوغاليس، سلفادور غوميث: ابن رشد والموسوعة الفلسفية العربية في الشرق الإسلامي، في: أعمال ندوة ابن رشد.
المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت - لبنان (ط ١) ١٩٨١.
- هويدي، يحيى: تاريخ فلاسفة الإسلام في القارة الأفريقية.
(الجزء الأول في الشمال الأفريقي).
مكتبة النهضة المصرية ١٩٦٥.
- اليازجي، كمال: الموجز في مسائل الفلسفة الإسلامية في العصر الوسيط.
الدار المتحدة للنشر (ط ١) ١٩٧٥.
- يونس، منذر جلوب: نظرية واجب الوجود عند الفارابي.
رسالة دكتوراه، كلية الآداب، جامعة الكوفة ١٩٩٥.

المصادر الأجنبية

- Aristotle: Metaphysics, in "the Basic Works of Aristotle", edited by Richard Mckeon.

Randomhouse, New York (Twentieth Printing) 1966.

- Bouyges, Maurice: Notice in Averroes: Tafsir Ma Ba'd At-Tabia't.

دار المشرق، بيروت ـ لبنان ١٩٧٣.

- Ross, David: Aristotle.

University Paperbacks. Methuen: London,

Barnes and Noble: New York. 1964.

- Walzer, Rechard: Greek into Arabic.

Hardvad University Press, Gambridge, Massachustts, 1962.

المحتويات

الفصل الثالث

الواجب والممكن

الفصل الرابع

نظرية الفيض